ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

SÓCRATES Y EL SOCRATISMO



A veinticuatro siglos, en números redondos, transcurridos desde su muerte, el misterio de Sócrates es tan denso como lo fue al principio, o incluso más, en razón de las innumerables interpretaciones que en el curso de la historia se han cruzado con este personaje, que, para nuestro infortunio, no nos dejó ni una sola línea escrita por él mismo.

Al escribir este libro, Antonio Gómez Robledo ha sucumbido al hechizo del enigma socrático y se ha dejado conducir por una arraigada pasión que, desde su juventud, lo llevó a perseguir, por todos los meandros asequibles de su vasta bibliografía e incluso en la misma Atenas, al filósofo griego. Pero no sólo la pasión por un filósofo ágrafo nos comunica este libro.

Dueño de un profundo conocimiento de la cultura y la filosofía griegas, Antonio Gómez Robledo ha conseguido en estas páginas dibujar un nuevo retrato del maestro de Platón, en el que a un tiempo se esboza su circunstancia y se exponen claramente las principales líneas de su pensamiento. Una comparación entre la moral socrática y la cristiana y las figuras de Sócrates y de Jesús es uno de los capítulos más interesantes de este valioso libro.

De Antonio Gómez Robledo el FCE ha publicado también *Meditación sobre la justicia, Platón, los seis grandes temas de su filosofía* y *Ensayos sobre las virtudes intelectuales.*





ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

SÓCRATES y el socratismo

ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς

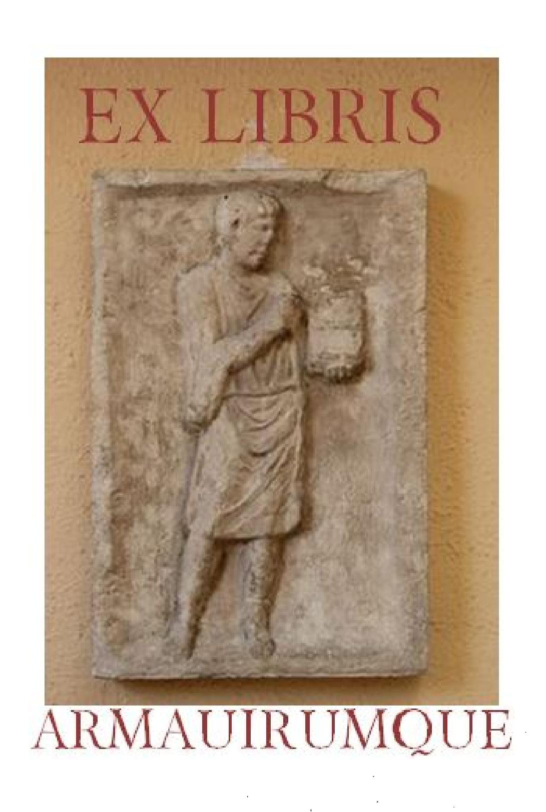




EL COLEGIO NACIONAL

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición (FCE), 1966
Segunda edición, corregida
y aumentada, 1988
Primera reimpresión, 1994



ISBN 968-16-2853-5

Impreso en México

PRÓLOGO

"Raro será el amor al que le baste un solo retrato. Más bien los multiplica, y se goza hallando en cada uno algún detalle —actitud o expresión, perfil o pliegue, mirada o sonrisa, misterio o claridad—, que falta o que no luce tan logrado y neto en los otros."

Así lo dejó escrito nuestro inolvidable Alfonso Méndez Plancarte, como para excusarse de haber emprendido su magnífica versión horaciana,[1] después de tantas otras que él mismo tuvo por excelentes. Y yo, por mi parte, no alcanzo a ver qué otra excusa o justificación podría a mi vez proponer, en descargo de la audacia que significa —de la cual me acuso yo ante todo, y antes que otros me la señalen— la publicación de un libro o un ensayo más sobre Sócrates.

Obra de amor ha sido, simplemente: del que fue incubándose y luego creciendo, en el decurso de tantos años, desde aquellos, ya tan remotos, de mi más temprana adolescencia, cuando me hizo estremecer la lectura, en aquellas tan queridas ediciones vasconcelianas de pasta verde, de la *Apología*, el *Fedón* y el *Banquete*, que me abrieron para siempre el alma a la contemplación y la vivencia amorosa de todo lo grande, noble y hermoso. Vinieron luego, *volventibus annis*, el aprendizaje de la lengua original de los divinos diálogos, los estudios filosóficos, y por último, tarde tal vez, pero todavía con sol en las bardas, el viaje a Grecia. En todo esto anduvo, al igual que mis modestas aristotelizaciones que a su tiempo vieron la luz, mi persistente contemplación interior de Sócrates, hasta llegar el momento en que me ha sido forzoso proferirla. Deficiente sin duda la imagen resultante, lo extraordinario sería que no lo fuese, como lo es todo fruto de amor, ya que, según aprendimos todos en aquellas mismas páginas maravillosas, el Amor es hijo de Poros y Penía. Y como no está aquí ya Sócrates, para decir, con el único arte en que se ufanaba de ser supremo maestro, si el fruto ha sido por lo menos viable, no hay más sino sacarlo, tal como salió, a la plaza pública.

Esto del prurito amoroso de tener un retrato más del

[1] Horacio, *XL Odas selectas*, UNAM, México, 1946.

objeto amado, ofrece además, con referencia a Sócrates, el atractivo adicional de que el esfuerzo por obtenerlo ha de ser mucho mayor que en otros casos semejantes, no sólo por ser tantos los retratos del personaje, sino por ser también, muchos de entre ellos, discordantes entre sí. Siendo así, y para poder configurar de cuenta propia la imagen que más nos satisfaga, hay que empezar por pasar en revista las demás, las principales por lo menos. Es lo que he hecho, como verá el lector, en cada "según" de todos los que encabezan los títulos y subtítulos, y que se refieren tanto a los diversos intérpretes como a las circunstancias vitales del personaje, que no aparece el mismo exactamente en unas o en otras. "Sócrates en espejos" podría también haberse llamado este libro, o también, muy paulinamente por cierto, "Sócrates en espejo y enigma". En él, en efecto, quedará siempre un residuo enigmático que no será posible jamás eliminar del todo. Tan misterioso e insondable apareció ya a sus contemporáneos, que por algo Alcibíades, en la ocasión que veremos, les dice lo siguiente a los mismos que diariamente lo frecuentaban: "Sabed bien que ninguno de vosotros le conoce".[2]

Si al fin me decidí a ponerle a todo esto el título que lleva, de *Sócrates y el socratismo,* en obvia imitación del *Platón y el platonismo* de Walter Pater, fue por parecerme que, sin proponérmelo expresamente, en realidad había hecho yo con Sócrates algo semejante a lo que con Platón había hecho el humanista británico, el cual, como lo declara en el principio de su obra, no toma en ella el platonismo como el desarrollo histórico de la filosofía platónica, sino simplemente como los principios directivos de dicha filosofía, en "estrecha conexión" con la persona misma de Platón.[3]

Es ésta, aquí también, la advertencia que importa mucho hacer desde el principio. Queda totalmente fuera de foco, en efecto, el socratismo en la historia, el cual tendría que incluir, desde Platón y los socráticos menores, a todos aquellos —son legión— que, apelando o no explícitamente

[2] *Banquete,* 216 d.

[3] "By Platonism is meant not Neo-Platonism of any kind, but the leading principles of Plato's doctrine, which I have tried to see in close connexion with himself." *Plato and platonism,* Nueva York, 1899, p. VI.

a Sócrates, han propugnado una filosofía de la interioridad, ya sea por partir de la conciencia humana, ya por el eticismo preponderante o exclusivo. Corrientes filosóficas como el agustinismo y el cartesianismo podrían circular, a justo título, dentro de tal esquema. ¿Y qué decir, además, de las divisiones o subdivisiones? Tan sólo del "socratismo cristiano", por ejemplo, se ocupa largamente Étienne Gilson; y es tema que no puede tratarse adecuadamente sin ir de San Justino a Pascal, por lo menos, pasando por San Agustín...

No, de nada de eso se trata aquí, una vez más. La persona de Sócrates es, en estas páginas, lo absolutamente preferente, y apenas como un producto derivado, y en la estrecha conexión con la persona que reclamaba Walter Pater, los principios de sentido y de conducta, de ésta sobre todo, que emanan de la persona misma y contribuyen a su esclarecimiento más cabal.

Puntualizado todo esto, y volviendo a lo del otro retrato, perseguido afanosamente no más que por ser "otro", ¿cuál podrá haber sido el "perfil o pliegue, misterio o claridad", que esta investigación haya podido acaso destacar con cierto especial énfasis, nunca con originalidad absoluta, en la figura de Sócrates?

Sin habérmelo propuesto tampoco expresamente, y sólo después de cumplida la tarea más ingrata de un escritor, que es la de leerse a sí mismo (porque cuando se escribe no se lee), me doy cuenta de que aquello tal vez en que he puesto ese mayor énfasis, ha sido en la conciliación entre la racionalidad y la religiosidad de Sócrates, cuando hay tantos que optan decididamente por uno de ambos extremos, con exclusión del otro. Y pienso, además, que ha sido algo fatal el haber procedido así, simplemente por ser yo lo que soy, un adepto o secuaz del humanismo cristiano. Para mí, al igual que para los Apologistas griegos, el *Logos* "que se hizo carne", tuvo por heraldos y precursores tanto a los profetas de Israel como a los filósofos de la estirpe socrática; ni más ni menos. Mi visión, por tanto, podrá impugnarse en tanto que condicionada por el espectador; pero por esto mismo, es vital y sincera. Y es un reproche, además, que no tiene mayor curso en el perspectivismo de la filosofía contemporánea.

He ahí por qué no podía faltar aquí el capítulo de "Sócrates y Jesús". *In vita Iesu Christi meditari,* debe ser,

por cierto, nuestro mayor afán, pero después de esto, *etiam in vita Socratis.* Así lo pensaba Erasmo, dechado y príncipe del humanismo cristiano, al referir a la misma alta Fuente lo mejor de la filosofía pagana,[4] por lo cual prorrumpía en su conocida adición a las letanías: *Sancte Socrates, ora pro nobis!* No hay en verdad, después del Evangelio, mejor ejemplo ni estímulo de aquella autarquía espiritual que los estoicos, inspirándose en Sócrates, supieron erigir y emplazar, como baluarte inexpugnable, frente a todas las veleidades de la fortuna o los caprichos del poderoso.

En fin, baste ya de lo que, con tantas excusas o justificaciones, está resultando, sin querer, un prólogo galeato, acaso necesario, por lo demás, frente a todos los socratizantes que en el mundo han sido, cuando viene el último advenedizo, de poder a poder, a engrosar su hueste.

[4] *Omnia ethnicorum facta, scite dicta, ingeniose cogitata, praeparaverat Christus.*

I. SÓCRATES SEGÚN SUS INTÉRPRETES

Con Jesús de Nazaret comparte Sócrates de Atenas el alto privilegio de haber influido más que otro hombre alguno en la historia universal, y por más que esta influencia deba acaso restringirse, en el caso de Sócrates, al dominio del espíritu. Por algo intentaremos después, expresamente, trazar el consabido paralelo entre ambos personajes. Uno y otro son, además, los dos supremos maestros de la humanidad que no consignaron su doctrina por escrito; pero al lado de su agrafismo personal, existe sobre ellos la más rica y variada literatura que pueda imaginarse.

Desde que ella comenzó a formarse, por los contemporáneos y aun por los discípulos directos, la imagen del maestro, reflejada en estos escritos, no fue, ni mucho menos, uniforme, lo que no quiere decir que fuese necesariamente contradictoria. Es el caso, desde luego, en lo que hace a Jesús, de la oposición entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan, para unos contradictoria, para otros simplemente complementaria, en cuanto que Juan nos presenta una imagen interior de Jesús que no aparece con la misma intensidad y hondura en los sinópticos. Y si esto ocurrió en la generación apostólica, no es nada en comparación con las conclusiones a que ha llegado en la época moderna la izquierda racionalista, en cuyos representantes o bien se esfuma del todo la imagen de Jesús, cuya existencia misma es negada muy en serio por algunos de ellos; o según otros, de tendencia apenas menos radical, no habría sido Jesús sino una figura insignificante, de existencia histórica más o menos problemática, alrededor de la cual, por el proceso habitual en la elaboración de los mitos, se habría construido todo lo demás. Para unos, sería la equis incognoscible del noúmeno kantiano; para los otros, no habría ni siquiera una equis por develar. Para éstos un *Nemo* y para aquéllos un *Ignotus*, según dice Ricciotti;[1] ésta es toda la diferencia.

Con Sócrates, que es aquí nuestro exclusivo tema, ha pasado puntualmente lo mismo. Para empezar con los dos grandes escritores que le conocieron y trataron, y que profesan igual veneración por él: Xenofonte y Platón, nos

[1] *Vita di Gesù Cristo*, 14ª ed., p. 246.

dan de su maestro una imagen en tantos aspectos tan diversa, que con mayor razón aún que en el caso de Jesús, se ha visto entre ellos una oposición análoga a la que se da entre los sinópticos y Juan. Y en lo que siguió después, lo único que no pudo cuestionarse fue la existencia de Sócrates, simplemente porque había certeza documental de que había sido ajusticiado un individuo de este nombre, y por los cargos que se contenían en el acta de acusación, cuyo testimonio lapidario se conservaba en los archivos de Atenas todavía en el siglo II de nuestra era.[2] Mejor suerte tuvo en esto que Jesús, por odio al cual los negadores de su existencia tienen que recusar, con otros, el testimonio del historiador Tácito, de haber sido "Cristo condenado al suplicio por el procurador Poncio Pilato, en el imperio de Tiberio".[3] Pero si no ha llegado a inscribirse en la tumba de Sócrates, como en la de Jesús, el *Nemo* de la negación absoluta, sí se le proclama también como un *Ignotus*: por nadie menos que por el último de los socratizantes actuales, el profesor suizo Olof Gigon, en concepto del cual tanto Platón como Xenofonte y todos los demás, tomaron como pretexto a un oscuro personaje condenado por impiedad, para plasmar, bajo su nombre, el ideal del Sabio. Con excepción de los hechos escuetos relativos a su condenación y muerte, todo lo demás, según dice Gigon, no sería sino poesía pura, poesía socrática: *Sokratesdichtung*.

Sin extremar tanto las cosas, dice Taylor por su parte, que así como nadie, a menos de no estar en sus cabales, puede disputar el hecho de que un personaje llamado Jesús padeció bajo Poncio Pilato, tampoco puede hacerlo con respecto al otro hecho de que un cierto Sócrates sufrió la pena de muerte por el crimen de impiedad, en el "año de Laques" (399 a. c.); pero que todo lo que vaya más allá de estos simples hechos, "es inevitablemente, en uno y otro caso, una interpretación personal".[4]

Entre la posición de Taylor y la de Gigon, por lo tanto, hay toda la distancia que va de la interpretación a la creación poética, en cuanto que la primera debe, en principio por lo menos, atenerse a los datos positivos, mientras que

[2] Diógenes Laercio, *Vida de Sócrates*, II, 40.
[3] *Annal.*, XV, 44.
[4] A. E. Taylor, *Socrates, the man and his thought*, Nueva York, 1953, p. 12.

la segunda está exenta de todo freno. Ahora bien, el criterio general que hasta hoy prevalece en los estudios socráticos, es el de que Xenofonte, Platón y todos los demás que siguieron, fueron intérpretes y no poetas de Sócrates, y que todo el problema, por lo mismo, consiste en preferir una interpretación a las otras, o en tomar de unas y otras lo que pareciere más ajustado a los datos históricos.

Es fácil ver cómo aun con esta restricción metodológica, el campo de la interpretación es apenas menos ancho que el de la creación poética; por lo cual ha recibido Sócrates, desde antes que muriera y hasta hoy, todas las interpretaciones, positivas y negativas, que es capaz de recibir un hombre. Si el número de sus devotos excede con mucho al de sus detractores, éstos no han escaseado tampoco ni puede negarse su importancia. Ya en vida de Sócrates, el gran poeta cómico Aristófanes traza de él una caricatura despiadada, según la cual Sócrates no habría sido sino uno de los filósofos "naturales", uno de tantos, perdido en especulaciones inútiles, y sobre esto, corruptor de la juventud. Este último cargo, añadiéndole el de impiedad, lo recoge explícitamente la acusación oficial de Anito, Melito y Licón; y esta requisitoria la toma por su cuenta y la amplifica, después de muerto Sócrates, el sofista Polícrates. En pleno siglo XIX, en fin, se alza la terrible voz de Federico Nietzsche para imputarle a Sócrates el haber enervado, con su racionalismo letal, el genio trágico que había animado la cultura y el esplendor de Grecia. Para otros, como Lelut, fue simplemente un loco, en razón de su creencia en su demonio interior.[5] Hegel y Grote, por su parte, lo tienen apenas por el mayor representante de los sofistas. Detractores todos ellos, de Aristófanes a Nietzsche o más acá aún, es visible toda una gama de matices en la calumnia y el vituperio.

Esto por los enemigos; pero en los apologistas, a su vez, en la inmensa sinfonía laudatoria que se escucha desde Platón hasta nuestros días, puede observarse una variedad no menor de registros. Tan sólo entre los inmediatos discípulos de Sócrates, fundadores de escuelas filosóficas: Platón, Euclides de Mégara, Antístenes y Aristipo, encontramos, respectivamente, el idealismo, el criticismo, el cinicismo y el hedonismo, con la circunstancia de que cada

[5] *Socrate était un fou.* En Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate,* p. 33 *n.*

una de estas tendencias tan dispares pretende ampararse en la autoridad y enseñanza del maestro común. Y conforme pasa el tiempo, se ve en Sócrates ya al lógico puro, indagador y depurador de los conceptos universales, ya al moralista igualmente puro, fundador de la ética de la voluntad autónoma o, según otros, de una ética utilitarista o eudemonista; ya, en fin, a un personaje profundamente religioso y místico. En gracia de la brevedad, y para no complicar esta ojeada preliminar que estamos echando, nos limitamos a señalar las interpretaciones que han sido históricamente las más prominentes; pero puede afirmarse que muy pocas serán las corrientes filosóficas hasta hoy conocidas, con inclusión de la fenomenología y de la filosofía existencial,[6] que en una u otra forma no hayan reclamado el abolengo socrático. Sócrates acaba así por ser, como dice Labriola,[7] el padre de toda ortodoxia y la fuente de toda herejía.

Siendo todo ello así, en presencia de esta batalla secular librada en torno de la exegética socrática —una batalla en la que nadie puede ostentar hasta hoy, con el reconocimiento de los demás contendientes, el lauro del vencedor—, es bien comprensible el escepticismo que ha hecho presa en buen número de estudiosos del Sócrates histórico, y que externa en esta forma uno de los más significados:

"Todo parece inducirnos a creer que debemos renunciar a la pretensión de saber con rigor y certeza lo que fue Sócrates y cuál fue su pensamiento. En el crepúsculo de su vida, Diels convino con Friedländer en que el nombre de Sócrates oculta una *letzte Unerkennbarkeit.* Un autor reciente, Francisco Romero, siguiendo a Brunschvicg, resumía así, con la visión más sombría, los resultados de la crítica: con respecto a Sócrates, lo único que sabemos es que nada sabemos. Lo mismo dice Joël: *Wir wissen, dass wir nichts wissen.*"[8]

Pongamos que pueda uno sobreponerse a este escepticismo, como, en efecto, lo hacen quienes luego de haberlo

[6] Así, Landmann hace de Sócrates un "precursor de la fenomenología", y asimismo se lo adjudican numerosos existencialistas, tomando por base las reflexiones que sobre Sócrates hizo Kierkegaard. Sócrates sería así, según dice uno de ellos, *le premier existant qui pose sa propre existence.*

[7] *Socrate,* Bari, 1947.

[8] V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate,* París, 1952, p. 8.

externado tan ostensiblemente, escriben largamente sobre la vida y la muerte de Sócrates. Aun en esta hipótesis ¿cómo hacer una discriminación segura en las fuentes mismas, y luego en los intérpretes posteriores, cuando la imagen del personaje es en ellas y en ellos tan diversa?

Una contestación completamente satisfactoria no puede darse, evidentemente, sino después de haber hecho, como lo haremos, el escrutinio de las fuentes; pero desde luego, y a beneficio de inventario, podemos responder con Windelband, cuando él mismo se planteaba la cuestión al emprender su estudio sobre Sócrates, que las grandes figuras de la historia universal, al igual que las grandes obras de arte, tienen la cualidad de ser inagotables.[9] Después de haberse dicho sobre unas y otras todo cuanto parecía posible, siempre quedará algo por decir, porque la riqueza espiritual que llevan consigo será siempre mayor que la perspicacia de los contempladores. Que pueda uno decir algo nuevo, es, por supuesto, otro asunto, pero siempre valdrá la pena acometer la fascinante empresa.

En el caso de Sócrates, además, la experiencia histórica ha demostrado que en él quedará siempre un residuo de ininteligibilidad mayor que en otros personajes históricos, lo cual, si hace la investigación más azarosa, no deja de ser otro motivo para correr la aventura. Según dice el historiador Cornford, "Sócrates es para nosotros una figura problemática porque lo fue incluso para sus discípulos",[10] y nada lo hace ver mejor que las palabras con que Alcibíades preludia su extraordinaria intervención del *Banquete*: "Sabed bien —les dice a los comensales— que ninguno de vosotros le conoce."[11] No obstante frecuentarlo día con día, sus contemporáneos sintieron siempre en Sócrates el enigma y el misterio; una profunda realidad interior bajo la faz prosaica y el vestido astroso, y la simplicidad del habla y de sus hábitos.

Como sería tarea inacabable la de hacer el recuento de todos los intérpretes, con su respectiva visión, y que irán apareciendo cuando fuere menester, nos limitaremos en este capítulo al examen crítico de los que, reconocidamen-

[9] *Über Sokrates*, en *Präludien*, Tubinga, 1915, p. 56.
[10] *The Cambridge Ancient History*, Londres, 1933, vol. VI, p. 303.
[11] *Symp.* 216 c-d. Sin querer recuerda uno luego las palabras de Jesús a Felipe: *Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me?*, Ioan. 14, 9.

te, han sido los testigos mayores del Sócrates histórico: Xenofonte, Platón y Aristóteles, por más que este último no haya tenido con aquél un trato personal. Sí lo tuvo, en cambio, Aristófanes, pero como su presentación de Sócrates es, reconocidamente también, no más que una caricatura, lo único que hay por averiguar es hasta qué punto esta caricatura, como toda la que lo es verdaderamente, exagera ciertos rasgos, pero rasgos reales, del personaje.

Xenofonte

Hasta que Schleiermacher, filósofo y filólogo eminente, traductor y exegeta de la obra platónica, no suscitó, el primero entre todos, el problema socrático en su aspecto crítico, la devoción por el filósofo ateniense se contentaba fácilmente con una imagen sincretista formada de ingredientes libremente importados de Xenofonte y Platón, e inclusive de Diógenes Laercio, sin discriminación alguna. Sobre las contradicciones que en esta imagen pudiera haber se pasaba expeditamente por alto, sin que nadie, además, se tomara el trabajo de deslindar siquiera lo que en Platón podía haber de genuinamente socrático, de aquello que era exclusivamente platónico.

Contra estas fantasías emplazó Schleiermacher[12] la conciencia crítica, comenzando por lo pronto por plantear correctamente el problema de saber cuál de las dos versiones: si la de Xenofonte o la de Platón, debe preferirse, o bien, en caso de ser posible la conciliación, cómo debe hacerse, no por inspiración, sino por métodos rigurosamente científicos. Y por lo pronto también, Schleiermacher puso ante los ojos de todos la discordancia evidente entre una y otra versión de los dos mayores evangelistas de Sócrates, en cuyos escritos figura éste como *dramatis persona.*

Si nos atenemos a Platón, a todo cuanto en su vasta obra se pone en labios de Sócrates, éste habría sido, sin la menor duda, uno de los más grandes filósofos. Si, por el contrario, no rebasamos el marco de los escritos socráticos de Xenofonte, nos encontramos apenas con un perfecto ciudadano, interesado en el perfeccionamiento moral de su pueblo, y principalmente de la juventud, pero de ninguna manera un filósofo en la genuina acepción de tan

[12] *Über den Wert des Sokrates als Philosophen,* 1818.

alto nombre. Schleiermacher llega a decir que si Sócrates no hubiera pronunciado, durante tantos años, sino los discursos que Xenofonte le atribuye, y nada más que sobre los temas que se contienen en los *Memorabilia,* no se comprende cómo no habría puesto en fuga a los jóvenes de los gimnasios y palestras de Atenas, cuando, por el contrario, parece bien probado que en tantos de ellos suscitó el más ardiente entusiasmo El problema, por tanto, consistiría en determinar lo que *pudo* ser Sócrates más allá de lo que de él nos muestra Xenofonte, y lo que *debió* ser, además, para darle a Platón el derecho de pintarlo como lo pinta, cuando esto ocurre, y en general de darle en sus diálogos el papel que le da, ya que no podría suponerse que por simple capricho hubiera hecho de Sócrates, y no de otro personaje cualquiera, la principal de sus *dramatis personae.*

Fuera de haber planteado así con toda corrección el problema, Schleiermacher fue fiel hasta el fin a la objetividad propia de un hombre de ciencia, en cuanto que no desechó *a priori* a ninguno de los dos grandes testigos de Sócrates, y su única falla estuvo tal vez en atribuir cierta primacía, como testigo nada más, a Xenofonte. En su concepto, en efecto, Platón no pretendió jamás pasar como historiador de Sócrates, salvo quizás en la *Apología* y en algunos otros pasajes, como el discurso de Alcibíades; y el lector se percata luego que Sócrates es apenas una máscara dramática, y no otra cosa, en la generalidad de los diálogos platónicos. Xenofonte, por el contrario, se presenta, de un extremo al otro, como un narrador; y si bien Sócrates *pudo* y *debió* haber tenido otros dones fuera de los que su apologista percibe en él, esto no quiere decir que la visión de éste sea falsa, sino apenas incompleta, en razón de sus limitaciones de comprensión, y que, por ende, hay que completarlo, pero no rechazar su testimonio.

No habían pasado muchos años desde que Schleiermacher leyó su célebre comunicación ante la Academia de Berlín, cuando Hegel por su parte, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, y aunque sin abordar propiamente el problema crítico, mostró una preferencia aún mayor por Xenofonte sobre Platón, como resulta del siguiente pasaje:

"Se discute cuál de los dos discípulos, Xenofonte o Platón, nos pinta de un modo más fiel a Sócrates en lo tocante a su personalidad y a su doctrina; pero a nadie se le ocurre

pensar que, en lo que se refiere a lo personal y al método, al lado externo de los diálogos en general, la obra de Platón nos traza tal vez, una imagen precisa y acaso más desarrollada de Sócrates, y que, en cambio, en cuanto al contenido de su saber y al grado en que llegó a desarrollarse su pensamiento, debemos atenernos especialmente a lo que nos cuenta Xenofonte."[13]

Por la psicología socrática, en suma, estaría Platón; por el mensaje filosófico, Xenofonte. Consecuentemente, Hegel afirma que "en lo que al contenido se refiere, la filosofía de Sócrates tenía una orientación totalmente práctica",[14] como, en efecto, resulta de las páginas de Xenofonte.

Probablemente no se reparó por entonces en que al formular estos juicios, Hegel había procedido con sobrada precipitación, sin detenerse en el examen crítico de las fuentes, pues lo único que le interesaba era situar a Sócrates de cualquier modo en la sucesión de los momentos dialécticos de la Idea. Su prestigio e influjo se impusieron por sobre todo; y a Hegel, antes que a otro alguno, suele atribuirse el favor de que por tantos años gozó el testimonio de Xenofonte.[15]

A nuestro parecer, sin embargo, la alta estimación de Xenofonte como intérprete fiel del pensamiento socrático, tuvo por causa no sólo la influencia hegeliana, sino también, y acaso más, el carácter de "historiador" que Xenofonte se atribuyó a sí mismo, y que por tanto tiempo se le reconoció sin reservas; y juntamente con esto, lo que ni ha sido puesto ni puede ponerse en entredicho, que es la maravillosa transparencia y simplicidad de su estilo; este su encanto ameno sin sombra de afectación: *iucunditas inaffectata*, según la justa apreciación de Quintiliano. En páginas que son como agua clara, no podía creerse que hubiera la menor alteración en las imágenes que en ellas se reflejan, menos aún cualquier dolo o superchería.

[13] Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Roces, México, 1955, vol. II, p. 67.

[14] *Op. cit.*, II, 51.

[15] Así lo afirman, con otros, John Burnet y Léon Robin, bien que este último señale que, antes aún que Hegel, ya Brucker, en su *Historia critica philosophiae*, I, 523, se había expresado como sigue: "Xenophon, qui a praeceptore (vd. Socrate) non eruditionem tantum moralem, sed et vitae integritatem nactus erat, cum uni praeceptori adhaereret, non solum res Socratis scire potuit, sed et alienis placitis et fictis rerum circumstantiis historiam Socratis, quam nobis enarravit, non contaminavit."

A esta ilusión sucumbieron tantos de los mejores ingenios, que todavía en una época en que se había afinado tanto la conciencia crítica, nadie menos que Émile Boutroux podía escribir que por el hecho de haber sido Xenofonte un "historiador de profesión", debían encontrarse necesariamente en sus *Memorabilia socratica* "los hábitos de fidelidad y de imparcialidad que distinguen sus narraciones propiamente históricas".[16] Para el eminente filósofo e historiador de la filosofía, el método para la comprensión de Sócrates tenía que ser el siguiente: "Analizar los datos de Xenofonte, interpretándolos y desarrollándolos por una inducción científica cuyas ideas directrices proporcionarán Platón y Aristóteles: tal parece ser el método por seguir para conocer a Sócrates de una manera verdaderamente histórica."[17]

Cuanto esto se escribió, hacía años que se había desencadenado la reacción contra Xenofonte, que se mantiene hasta hoy, y que ha sido implacable. Una lectura cuidadosa de sus obras llevó a Wilamowitz y a Croiset, con otros muchos, a la conclusión de que ni por propia intención pretendió hacer jamás Xenofonte una obra histórica propiamente dicha, sino más bien una novela histórico-dialéctica, como lo es, por ejemplo, la *Ciropedia*, que nadie toma ya en serio como historia, ya que sería, según Croiset, la síntesis más armoniosa de sus cualidades: "Es allí —dice— donde le vemos más abundantemente disertar, moralizar y enseñar." A este veredicto no escaparía ni la propia *Anábasis*, que el lector desprevenido puede tomar por la historia más enjuta, cuando en realidad fue escrita con el propósito de atribuirse su autor, tipo consumado del *miles gloriosus*, todo el mérito de la expedición.

En cuanto a su supuesta veracidad, observa Gomperz, muy agudamente por cierto, que no hay razón para creer que Xenofonte haya de tener con sus lectores menos reticencias mentales que con los dioses en quienes profesaba creer tan devotamente, como lo prueba el extraño modo en que, según la narración puntual del mismo Xenofonte,[18] dio éste cumplimiento al voto que hizo a la diosa Artemisa, de consagrar a su culto el diezmo del botín cobrado en cierta batalla en que salió aquél victorioso después de ha-

[16] *Études d'histoire de la philosophie,* París, 1908, p. 17.
[17] *Op. cit.*, p. 18.
[18] *Anab.*, V, III. 8-12.

berse encomendado al patrocinio de la casta Diana. En lugar de haber dado el dinero o los bienes, como parecía que era lo debido, al santuario de la diosa en Éfeso, lo que hizo Xenofonte fue comprarse con todo aquello una hermosa posesión cerca de Olimpia para habitarla él tranquilamente, y su voto religioso creyó satisfacerlo con ponerle al río que cruzaba la propiedad el mismo nombre del que corre cerca del templo de Artemisa en Éfeso; con erigirle a la diosa un templete copia del de Éfeso, con la estatua de la diosa ("aquélla de oro, ésta en ciprés", puntualiza el incomparable narrador), y con invitar, por último, cada año a los habitantes de Olimpia y sus alrededores, a un festín sagrado en honor de la divinidad que tan generosa había sido con él. Así descargó su conciencia quien, por lo visto, tenía sus ribetes de cínico.

Más duramente aún, si cabe, trata Léon Robin al autor de los *Memorabilia,* como se ve del siguiente pasaje en que el filósofo francés trata de dar razón del prestigio que por tanto tiempo obtuvo aquél:

"La explicación de su boga es, a decir verdad, muy fácil de describir. Cuando la gente empezó a darse cuenta de que el Sócrates de Platón no era ciertamente el verdadero Sócrates, se apartaron todos de este Sócrates, dialéctico sutil o metafísico sublime; y al mismo tiempo se percibió en los *Memorabilia* a otro Sócrates muy diferente, predicador prolijo, de una bonhomía con malicia mezclada de unción, muy poco metafísico, pero moralista copioso, siempre preocupado de la práctica, y que con un espíritu *terre à terre* busca los modos de acción más inmediatamente útiles y las condiciones de vida mejores para el hombre. Y el siguiente paso fue empeñarse en que este Sócrates, menos profundo y más simple, fuera el verdadero Sócrates, al amparo inconsciente de la oscura noción de que lo menos complejo debe ser también lo primero en el tiempo." [19]

Karl Joël, por su parte,[20] dice que Sócrates no es, en las páginas de Xenofonte, sino el héroe de una indigesta novela moral, que en su vida literaria y facticia piensa, habla y obra como obra, habla y piensa el Xenofonte de la *Anábasis* o el Ciro de la *Ciropedia.* En sentir de estos críticos,

[19] L. Robin, *Les Mémorables de Xenophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate,* en *L'Année philosophique,* vol. XXI, 1911, p. 44.

[20] *Der echte und der xenophontische Sokrates,* Berlín, 1893-1901.

es Platón quien nos da muchos más pormenores de la vida concreta de Sócrates, y no este supuesto "historiador" que, con haber sido militar de profesión, deja de narrar hechos tan sobresalientes como la conducta de Sócrates en la campaña de Potidea, y que por otro lado presenta a su héroe como un especialista en logística —lo que nunca pudo ser—, simplemente por hacer gala el narrador de sus conocimientos en la materia. "Verdad y poesía —dice Gomperz, en conclusión— tal es el título que conviene al contenido de los *Memorabilia*. Poesía sin encanto y sin elevación, verdad incierta y precaria."

Como lo dejan ver estas citas y otras muchas que podríamos hacer, es bien posible que, llevados del furor polémico, los detractores de Xenofonte se hayan excedido en su apreciación vituperativa como antes los apologistas en la laudatoria. En lo que, sin embargo, parece haber hoy consenso unánime, es en el hecho de que, si nos atenemos exclusivamente a la imagen que de Sócrates nos ha trasmitido aquél, resulta sencillamente incomprensible el entusiasmo que pudo provocar en tantos hombres, entre ellos un genio como fue Platón. Sin la pasión de Léon Robin, un temperamento tan equilibrado como Eduard Zeller[21] no escatima elogios a la "pureza y alteza de sentimiento" y al "carácter caballeroso de Xenofonte"; pero junto con esto, dice luego que tanto él como los llamados socráticos menores no nos dan, en boca de su común maestro, sino "poco más que sumarios de máximas morales populares"; que muy poco entendió Xenofonte la peculiaridad de la ética socrática, y que de ella no ve sino el lado práctico, y que, en fin, el Sócrates de Xenofonte no es sino un "hombre inocente y excelente, lleno de piedad y sentido común". Algo más, en suma, que todo esto *debió* haber sido, según la exigencia planteada por Schleiermacher, el hombre que tan profunda huella dejó en sus contemporáneos y en la historia universal.

El problema de los Discursos Socráticos

El lector moderno, y peor aún si lo es tanto como para no tener un conocimiento suficiente de la literatura antigua, se resiste a aceptar que en cualquier forma haya podido

[21] *Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig, 1889, pp. 234 ss.

Xenofonte falsear el magisterio socrático, por la simple razón de que, después de todo, Sócrates aparece allí como el autor de tales discursos, y que en numerosas ocasiones, además, Xenofonte cita tales o cuales testigos, personajes muy conocidos, como para corroborar más aún la veracidad del relato.

Para desvanecer esta ingenuidad, que viene precisamente del rigor crítico que informa la historia moderna, suele contestarse, en primer lugar, con la observación general de que la historia antigua no tenía en esto tantos escrúpulos, pues si bien respetaba, y no siempre, los hechos escuetos, en materia de discursos de los personajes, por el contrario, la práctica uniforme era la reconstrucción más o menos libre, y más bien más que menos, por parte del historiador. Y como prueba al canto, suele citarse esta declaración de Tucídides, el más objetivo y riguroso de todos los historiadores antiguos:

"En lo que concierne a los discursos pronunciados por cada uno, sea antes o durante la guerra, cómo era bien difícil reproducir con exactitud su tenor exacto, ya los hubiese oído yo mismo, ya me hubiesen sido trasmitidos por otros, decidí expresar lo que, a mi parecer, debieron haber dicho en la mejor correspondencia posible con la situación, aunque manteniéndome lo más cerca que he podido del pensamiento general y de las palabras realmente pronunciadas." [22]

Lo que debieron decir: τὰ δέοντα, y no la realidad proferida: τὰ ὄντα, escribe con toda decisión Tucídides, con toda lealtad y sin engaño de nadie, que es lo que va a historiar en este capítulo de los discursos. Reconozcamos aquí, una vez más, cómo prevalece absolutamente en esta época la concepción de la historia no tanto como documento fiel, sino como obra de arte; ahora bien, el arte, según la concepción aristotélica que recoge muy bien lo que en su época se sentía, es *imitación* de la realidad, pero no copia servil, sino interpretación hasta cierto punto libre, y la historia, por ello, está más cerca de las otras artes imitativas del carácter humano, como la tragedia, que de la crónica. Tratábase, con esta reconstrucción, de salvar una realidad más honda y más vital para el destino de un pueblo, que la literalidad del discurso pronunciado en tal o cual ocasión. Lo que para la moral del pueblo ateniense había

[22] *Guerra del Peloponeso,* I, XXII, 1.

significado el Discurso por los Muertos de Pericles ¿era cosa de enterrarlo por no poder recordar exactamente lo que había dicho el Presidente, o no más bien debía reconstruirlo la pluma de Tucídides para revivir lo que más importaba, que era toda la gloria y el dolor de Atenas, su pintura imborrable para todos los siglos, que se había plasmado en aquellas palabras que habían volado por sobre el cementerio del Cerámico?

Pues si de esta libertad gozaba entonces el género literario más esclavo en apariencia de la objetividad, como es la historia (otros historiadores no tuvieron siquiera el escrúpulo de Tucídides, de atenerse lo más posible al "pensamiento general" y a las "palabras realmente pronunciadas"), ya se deja entender lo que sería tratándose de una literatura cuyos fines eran la apología o la moralidad; y a este género, según se dice, pertenecen todos los llamados "discursos socráticos" (λόγοι σωκρατικοί), o sea los escritos de algún modo referentes a Sócrates, y en los cuales figura éste, como es lo más frecuente, en calidad de *dramatis persona.*[23]

Obsérvese que esta descalificación de los "discursos socráticos" como documentos históricos alcanza no sólo a Xenofonte, sino a cuantos cultivaron el género así denominado, con inclusión de los miembros del círculo socrático más íntimo, como Platón, Arístipo, Fedón, Esquines y Euclides de Mégara; y es por cierto esta crítica interna del λόγος σωκρατικός uno de los mayores argumentos del escepticismo contemporáneo tocante a la posibilidad de aprehender adecuadamente al Sócrates histórico. Pero la crítica no retrocede ante estas consecuencias extremas, y lo peor es que no sólo se funda en las contradicciones imposibles de negar entre los diversos discursos socráticos, o en lo mucho que en ellos ponen sus autores de su propio caletre, sino que se avanza el argumento formidable de que en la misma época que vio nacer esta literatura, no fueron considerados aquellos discursos como documentos históricos ni cosa semejante, sino como *poesía*: así pura y simplemente, y esto no por ningún crítico audaz o impreparado, sino por nadie menos que por Aristóteles, la suprema autoridad en la materia. En el principio casi de su

[23] Sobre esta cuestión y su abundante bibliografía, puede consultarse el capítulo "Le σωκρατικὸς λόγος" de Magalhães-Vilhena, en su obra *Socrate et la légende platonicienne,* París, 1952.

Poética, en efecto, después de haber sentado la proposición general de que el arte es imitación (μίμησις), y de que la clasificación de las artes ha de hacerse en razón de los diferentes medios imitativos, el filósofo dice que no han recibido una denominación especial las artes cuyo medio de imitación es exclusivamente el lenguaje, "ya sea en prosa o en verso", y agrega en seguida: "No tenemos, en efecto, un término común que pudiera aplicarse tanto a los mimos de Sofrón y de Xenarco como a los discursos socráticos." [24]

Si hay alguien que sabe pesar sus palabras, es Aristóteles; y siendo así, no hay modo de eludir la terminante equiparación entre los diálogos platónicos o los *Memorabilia* de Xenofonte, y el género cómico del mimo (la *mimesis* por antonomasia) que imita, con designio de burla, las acciones o el carácter de un personaje. Según el texto aristotélico, por lo tanto, pertenecen al mismo género *poético* las *Nubes* de Aristófanes y los diálogos de Platón. En un caso, es verdad, la imitación se hace con intención denigratoria, y en el otro con la totalmente contraria; pero uno y otro, en definitiva, son "imitación" de la realidad, y si hay algo bien sabido es que la "imitación" aristotélica no es traslado puntual de la realidad, sino su re-creación poética. En los textos y en el pensamiento del filósofo, μίμησις es ποίησις; ni más ni menos.

Muy consciente es Aristóteles, en esta misma obra, de que la historia es bien diferente de la poesía, en cuanto que la primera narra los acontecimientos que "han sucedido", y la segunda los que "podrían suceder",[25] pero con la misma claridad adscribe a la poesía, y no a la historia, los discursos socráticos.[26] Por lo demás, Aristóteles no hace sino codificar, en su *Poética*, un juicio de todos admitido; y el que tanto Xenofonte como Platón invoquen testigos de tal o cual conversación de Sócrates, no significa mayor cosa, pues como dice Robin, era un truco sabido que a nadie engañaba.

No es un *semel dictum*, además, en la obra aristotélica,

[24] *Poet.*, 1447 b 11: Οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους.

[25] *Poet.*, 1451 b.

[26] Lo que no deja de extrañar es que Burnet, defensor acérrimo de la veracidad "socrática" de los diálogos platónicos, diga lo siguiente: "This classification of the Platonic dialogue with the mime is one of Aristotle's happiest thoughts." *Plato's Phaedo*, p. XXXI.

la comparación que se contiene en el pasaje antes citado de la *Poética*, pues en uno de los fragmentos que se han conservado de su diálogo perdido *Sobre los poetas*, dice el mismo Aristóteles que tanto los mimos de Sofrón como los "diálogos socráticos" [*sic*] son imitaciones en prosa.[27] Por último, haciéndose eco de una tradición que había llegado hasta él, Diógenes Laercio dice que, en opinión de Aristóteles, el estilo o concepción de los diálogos platónicos estaba entre la poesía y la prosa.[28]

Volviendo a Xenofonte, debemos aún agregar que la desestimación en que cayó como intérprete fiel de Sócrates, se funda específicamente en la consideración de que, hasta donde ha podido averiguarse, sus relaciones con Sócrates fueron completamente esporádicas o superficiales, y que en todo caso, nunca perteneció, según dice Burnet,[29] al círculo socrático más íntimo. Posteriormente, en su destierro de cerca de veinte años, no parece haber conservado ningún trato con ninguna de las comunidades socráticas que se establecieron fuera de Atenas; por todo lo cual sus *Memorabilia* no habrían sido realmente una recopilación de recuerdos escasos y lejanos de su trato directo con Sócrates, sino reelaboración de la abundante literatura socrática que se produjo mucho antes que aquella obra.[30] "Es realmente imposible —concluye Burnet— conservar el Sócrates de Xenofonte, aun en el caso de que valiera la pena conservarlo."

No alargaremos más este catálogo, pues sería interminable, de los acusadores de Xenofonte, algunos de los cuales muestran contra él tanta pasión como Anito y sus

[27] οὐδὲ ἐμμέτρους μιμήσεις. Rose, frg. 72.

[28] D. L. III, 37: φησὶ δ' Ἀριστοτέλης τὴν τῶν λόγων ἰδέαν αὐτοῦ (Πλάτωνος) μεταξὺ ποιήματος εἶναι καὶ πεζοῦ λόγου. Como por ἰδέα puede en este caso entenderse tanto la concepción de fondo como el simple estilo, dejamos esto ambiguo en nuestra traducción, pero de cualquier modo, aquella apreciación no se compadece con la historicidad rigurosa de las palabras socráticas en los diálogos platónicos.

[29] *Plato's Phaedo*, p. XX.

[30] Así, Heinrich Maier señala, entre otros, los siguientes "préstamos" que Xenofonte habría hecho de Platón: *Mem.* IV, 6, 1, de *Fedro*, 262a-b, y *Mem.* IV, 5, 11, de *Sofista* 253d, pues de otro modo serían inexplicables las sorprendentes concordancias entre unos y otros pasajes. Según Maier, Xenofonte ha importado de Platón todo cuanto le hace decir a Sócrates sobre la dialéctica. Cf. H. Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tubinga, 1913, pp. 58-61.

asociados contra Sócrates. Nos limitaremos simplemente, para suavizar tanta dureza y temperar el cuadro, a trasladar el ponderado juicio de Alfred Croiset, que sin ser precisamente una exaltación xenofontiana, da razón de por qué, a pesar de todo, aún podemos encontrar algo de Sócrates en los *Memorabilia*. Dice así:

"Xenofonte, discípulo de Sócrates, es apenas un filósofo; pero es, en toda la fuerza del término, un socrático. No le siguió en todas sus consecuencias ni comprendió quizás en toda su extensión la doctrina de su maestro; de ella no gustó, por decirlo así, sino a flor de labio, pero guardó el sabor y el perfume. Lo amó por su belleza moral, por su nitidez dialéctica, por su virtud de persuasión; tuvo, por la persona de Sócrates, una especie de culto; y estos diversos sentimientos modificaron poco a poco sus cualidades nativas y dejaron su huella en su alma. La vida y las obras de Xenofonte muestran, en un ejemplo perfecto, lo que pudo producir la educación socrática en una naturaleza sana, moral, activa, razonable, un poco a ras de tierra, y más bien armoniosamente ponderada que verdaderamente superior." [31]

No creemos que pueda decirse mejor. Es el caso, nos parece, de recordar el conocido adagio escolástico: *Quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.* De un modo en una naturaleza excepcional como la de Platón, y de otro muy distinto en la de un *gentilhomme campagnard,* como parece haber sido, en fin de cuentas, Xenofonte, no se ve aparentemente cómo puede oponerse una excepción perentoria a la posibilidad de que la efusión de un gran espíritu no haya podido dejar, en uno y otro recipiente, un contenido muy diverso sin duda, en razón del recipiente mismo, pero no por ello necesariamente espurio. De acuerdo en que las limitaciones del discípulo puedan deformar más o menos la imagen del maestro, quedará siempre en pie el hecho fundamental de que Xenofonte, no menos que Platón, amó a Sócrates, y que, como decía Pablo Luis Landsberg, "lo esencial de las cosas sólo se revela a los ojos del amante". Por esto es imposible que una visión de amor pueda ser totalmente falsa; y he ahí lo que, por encima o más allá de toda crítica erudita, quedará siempre, del mensaje y la persona de Sócrates, en el testimonio xenofontiano.

[31] *Histoire de la littérature grecque,* París, 1895, vol. IV, pp. 338-9.

PLATÓN

Desde la segunda década de nuestro siglo, y como la necesaria contrapartida del descrédito de Xenofonte, la llamada escuela escocesa: Taylor y Burnet a la cabeza, levantaron resueltamente la bandera en favor de Platón.[32] Según los dos grandes humanistas británicos, el Sócrates histórico, hasta donde es posible conocerlo, estaría en los escritos platónicos, así en los diálogos como en la famosa Carta VII, cuya autoría platónica continúa defendiéndose hasta hoy. Sin salir de Platón, podemos reconstruir bastante satisfactoriamente la biografía de Sócrates (Taylor mismo lo hizo así expresamente), no sólo en la madurez del filósofo y en el clímax de su proceso y muerte, sino que podemos incluso retrotraernos hasta su misma infancia.[33] Con base en Xenofonte, por lo contrario, es imposible hacer otro tanto; y como elementos nuevos, fuera de los que ya están en Platón, no encontramos en los *Memorabilia* sino aquella escena en que Sócrates le reprocha a su hijo Lamprocles su mal comportamiento con su madre —algo que a un espíritu tan doméstico como Xenofonte debió impresionarlo especialmente—, con algunos otros detalles más sin importancia.

No desconocen Taylor y Burnet —¿cómo podrían hacerlo?— el hecho sobresaliente de que Platón, en fuerza de su superior capacidad de artista, nos pinta un Sócrates a través de su propio temperamento, y que éste se imprime por tanto vigorosamente en el contorno, luces y sombras del retrato; pero de aquí a sostener, como lo hace la crítica alemana, que Platón no quiso sino pintar un "tipo", el tipo ideal del filósofo, y no un personaje real, es un salto mortal que nada autoriza a darlo. Es como si se dijera, según la fina observación de Taylor, que el retrato de Carlyle por Whistler no representa sino la noción general que el pintor habría tenido de un típico hombre de letras.[34] Cuando Platón quiere hacer lo otro, pues para todo tenía capacidad,

[32] Cf. especialmente: A. E. Taylor, *Plato's biography of Socrates*, en *Proceedings of the British Academy*, 1917-1918, y *Socrates*, 1933; y John Burnet, *Plato's Phaedo*, cuya introducción es sin duda el mejor manifiesto, por lo ágil y profundo, en defensa de Platón.

[33] Con apoyo, según Taylor, en los siguientes lugares platónicos: *Laq.* 180, *Teet.* 149a, *Apol.* 32b, *Gorg.* 495d y *Eutif.* 11c.

[34] *Plato's biography of Socrates*, p. 127.

cuando quiere ponernos delante tipos y no individuos, hay que pensar más bien en personajes como el extranjero de Elea que aparece en el *Sofista* y el *Político*, figura del todo desvaída, sin sangre ni nervio, al lado del Sócrates de tan tremenda vitalidad, tan único e inconmutable, que pasa por tantos otros diálogos.

Que los mismos diálogos puedan llamarse mimos, con arreglo a la equiparación de Aristóteles, lo conceden Taylor y Burnet sin dificultad; pero contrariamente a los que de ello infieren luego la irrealidad de unos y otros sin distinción, observan aquellos humanistas que en parte alguna dice Aristóteles que no pueda haber mimos de caracteres reales, y que ésta es exactamente la condición de los diálogos platónicos.[35] En lo ficticio y en lo real, el artista es por igual imitador de "acciones, pasiones y caracteres" (πράξεις, πάθη, ἤθη), y esto sólo basta para que pueda reducirse todo a un género, pero sin desconocer por ello la diferencia específica en uno y en otro caso.

"El Sócrates platónico —termina diciendo Burnet— no es un mero tipo, sino un hombre viviente. Ésta es, por encima de todo, nuestra justificación para creer que él es en verdad el Sócrates histórico."[36] Es imposible tomarlo como una simple máscara dramática de que se hubiera servido Platón simplemente para expresar sus propias ideas. Entender así sus diálogos es hacer violencia a lo que nos es *dado* en el documento mismo, y faltar, por tanto, a la primera norma de toda crítica filológica y filosófica, que es la de atenerse a lo dado.

La certeza anterior no se infirma con la especie de que puede siempre trazarse, sea cual fuere la distancia temporal, la semblanza animada de un personaje cualquiera, como lo hacen, para no ir más lejos, los historiadores modernos con respecto a los hombres que existieron hace siglos, ya que esto mismo demuestra que tanto en el testimonio directo como en el indirecto, y sea cual fuere en este caso el número de los intermediarios, es siempre posible saber cuándo nos encontramos frente a un correlato objetivo de la narración. Pero Platón, además, fue testigo inmediato de Sócrates, y al contrario de Xenofonte, ausente

[35] Burnet, *Plato's Phaedo*, p. XXXI: "Plato's dialogues really are mimes, but with this difference, that the characters are all real and well-known people."

[36] *Plato's Phaedo*, p. LVI.

por ese tiempo de Atenas, el primero estuvo presente en el juicio de su maestro, y si no lo estuvo el día de su muerte, él mismo hace constar que fue por enfermedad. Todo esto acredita que formaba parte del grupo de sus más fieles discípulos, por más que no sepamos desde cuándo, y lo corrobora, además, el hecho de haberse retirado a Mégara, según testimonios irrecusables, con la pequeña comunidad socrática que allí se radicó después de la muerte del maestro. No lo habría hecho si no hubiera sentido profundamente él también, como los demás allegados a Sócrates, el crimen de la justicia ateniense. Y aun suponiendo que no hubiera sido por este motivo, sino por huir de una situación incómoda o peligrosa para él también, esto mismo probaría su cualidad de perteneciente a aquella comunidad.

En el retiro de Mégara, tan vecina de Atenas además, pudo Platón oír con todo sosiego de Fedón, Simias y Cebes, cada detalle del último día de la vida mortal de Sócrates, y componer así el diálogo al que por algo dio el nombre del primero de los mencionados testigos directos, en cuyos labios, además, pone la narración. Por todo esto, que garantiza el ser este diálogo vivo trasunto de lo que en realidad aconteció, y por la nobleza de alma, además, que siempre distinguió a Platón, afirma Burnet, sin vacilar, lo siguiente:

"Sea lo que haya hecho Platón en otros diálogos (como en el *Parménides*, cuya acción se sitúa en casi veinte años antes de su nacimiento) yo no puedo admitir que pueda haber falseado la historia de los últimos momentos de su maestro sobre la tierra, sirviéndose de él como de una mera máscara para enunciar sus propias doctrinas. Sería esto una ofensa al buen gusto y un ultraje a la piedad (*piety*) natural, ya que si Platón hizo una cosa semejante, debió haberla hecho deliberadamente." [37]

Nos hemos detenido un poco en este punto de la historicidad del *Fedón*, porque es uno de los diálogos cuyo "socratismo" ha sido más vivamente impugnado; porque representa lo más esencial quizás en la vida de Sócrates, que es su muerte; y porque, en fin, es un inmejorable *test* para comprobar la divergencia entre las diversas escuelas de la exégesis socrática. Por ser tan interesante este aspecto de la cuestión, y tan ilustrativo para lo que va a seguir, nos será permitida la siguiente digresión.

La escuela alemana —si podemos llamarla así por ser

[37] *Plato's Phaedo*, pp. XI-XII.

de esta nación los principales representantes de esta tendencia— no toma en cuenta, en toda esta discusión, sino el documento escrito, y con pruebas irrefragables, además, de la veracidad de su contenido. Desde este punto de vista, en lo que atañe a la cuestión socrática, no existe nada, fuera del acta de acusación de Sócrates, conservada por siglos en los archivos de Atenas, que permita saber nada de él con esta certeza gráfico-matemática. Y como para esta mentalidad no existe otro tipo de certeza, la consecuencia extrema, pero absolutamente lógica, es la que saca Olof Gigon al decir que prácticamente todo lo demás, todo cuanto Sócrates ha sido y ha significado en la conciencia de la humanidad civilizada, no es sino poesía urdida por quienes quisieron hacer de un hombre que así se llamó y que murió acusado de impiedad, el tipo ideal del filósofo: poesía socrática, *Sokratesdichtung*.[38] Sócrates no es sino la "encarnación poética del verdadero filósofo" y si llegó a asumir este carácter, fue simplemente —es el mismo Gigon quien lo dice— porque encontró un poeta de la talla de Platón, y nada más.

A la escuela alemana le ha hecho frente no sólo la escuela latina, sino la que hemos convenido en llamar escuela inglesa o escocesa, y la oposición resulta del hecho de tener en cuenta no sólo los textos escritos de certificación notarial, como si dijéramos (el acta de acusación), sino otros textos igualmente escritos —ya que Platón escribió abundantemente sobre Sócrates—, pero enjuiciados, como lo hacen Taylor y Burnet, en función de la personalidad de su autor, y como quien considera el retrato de un personaje histórico hecho por un gran artista, según la comparación hecha por el mismo Taylor. Es lícito ver en uno y en otro caso, como dice Gomperz a propósito de la *Apología* platónica, una verdad estilizada: *stilisierte Wahrheit*; lo que no podemos es ver allí de todo en todo una ficción, por más que se la decore con el alto nombre de poesía. Considerar a Platón como un mistificador, aun con la añadidura de haber sido un mistificador sublime, es algo contra lo que se levanta clamorosamente su excelsa personalidad, según resulta de sus mismos escritos y del testimonio de sus contemporáneos. Al igual que los apóstoles de Jesús, él

[38] Olof Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947, p. 16: "die dichterische Verkörperung des wahren Philosophen".

también, según dice Burnet, fue apóstol de su maestro, y el haber puesto todo su arte en ese mensaje, no le impidió respetar la verdad, como siempre lo hizo, y más en aquello que le importaba sobremanera.

Por todo ello, y por más que la cuestión haya de estar, por lo visto, eternamente *sub iudice*, nos parece lo más juicioso superar el escepticismo de los esclavos del *literalismo* documental,[39] y aceptar, por lo menos con certeza moral, los documentos escritos y la tradición oral que no pueden tomarse, según quieren los escépticos, como una gigantesca superchería. Suscribimos así, completamente, el juicio que un investigador socrático tan acucioso y nada crédulo como Magalhães-Vilhena, estampa en las siguientes líneas:

"Nos parece evidente que cuando se dice hoy que el Sócrates de Platón es el Sócrates de la historia, o por lo menos el más histórico de los Sócrates que han llegado hasta nosotros, no se quiere decir que haya una identificación total entre los dos y que el primero agote completamente al segundo. Lo que debe y puede decirse, y así lo pensamos nosotros igualmente, es que el Sócrates de Platón, en sus puntos más esenciales, y por más que no sea en todo históricamente exacto, es el más fiel retrato de Sócrates entre los que poseemos, en la medida en que un retrato se acerca al original y lo *imita,* o en la medida en que un espejo nos da un reflejo, según su propia curvatura, del objeto que en él se proyecta. Considerándolo bien, no nos parece que esté seriamente falseado el Sócrates de Platón. Por consiguiente, no puede ponerse en duda la superioridad del testimonio platónico; en esto tienen razón Burnet y Taylor."[40]

Creemos que basta con estas observaciones, y haremos gracia al lector del tratamiento de la otra y más complicada cuestión de saber en qué diálogos platónicos precisamente se encuentra, del modo dicho, el Sócrates histórico, y en cuáles otros, por el contrario, expresa libremente Platón teorías que no le pertenecen sino a él mismo, por lo menos en su desarrollo completo, y por más que Sócrates continúe figurando como personaje del diálogo. Ya los antiguos, según observa Tovar,[41] habían percibido bien esta distin-

[39] De ser en todo *buchstäblich* es de lo que se ufana Olof Gigon, y querer saber más, según él, es estéril fatiga: *Mehr wissen zu wollen, ist unfruchtbares Bemühen, op. cit.*, p. 64.

[40] *Le problème de Socrate,* p. 447.

[41] Antonio Tovar, *Socrate, sa vie et son temps,* París, 1954, p. 27.

ción, y es la única, por lo demás, que puede salvarnos de caer en uno cualquiera de los extremos antes señalados: el de un Sócrates como pura máscara del platonismo, o bien el hacer de Platón el mero locutor de un Sócrates que sería el autor de la teoría de las Ideas, la anagnórisis, etc., en todos sus perfiles.

Pero una vez aceptado lo anterior, lo difícil es hacer la indicada discriminación, que tampoco puede ser una dicotomía absoluta, como si Platón, según dice Magalhães-Vilhena,[42] hubiera sido únicamente biógrafo en un grupo de sus diálogos y solamente filósofo en el otro.

Aceptando de antemano que siempre habrá aquí también un residuo muy amplio de indeterminación, los críticos suelen aceptar, como documentos del Sócrates histórico, los más antiguos de los diálogos platónicos, según la cronología más comúnmente recibida, más aquellos en que se delata más visiblemente la intención biográfica o simplemente apologética, o bien la parte correspondiente del diálogo, como el discurso de Alcibíades en el *Banquete*. Sobre esta base, una autoridad tan responsable como Wilamowitz[43] admite con el mencionado carácter la *Apología* y el *Critón*, de evidente designio apologético, más los siguientes en que, según él, domina la misma preocupación: *Laques, Lysis* y *Carmides*, que fueron escritos para demostrar que Sócrates fue un verdadero educador y no, como le imputaban sus acusadores, un corruptor de la juventud, y finalmente el *Eutifrón*, destinado a precisar el concepto de piedad, dado que Sócrates había sido injustamente condenado por *asébeia*. Con respecto al *Fedón*, se muestra Wilamowitz más escéptico, pero ya hemos visto por qué motivos defienden Taylor y Burnet su historicidad sustancial.

Para lo que en este ensayo nos interesa, que es no tanto la doctrina cuanto la personalidad de Sócrates, constituyen una firme base los cuatro diálogos que nos servirán de estructura fundamental, y que son aquellos que compendian el ciclo del juicio y la muerte de Sócrates, a saber: *Eutifrón, Apología, Critón* y *Fedón*. Por ser tan evidente su conexión en torno al dicho tema, fueron clasificados en la primera de las nueve tetralogías en que dividió los diálogos platónicos el gramático Trasilo, en el reinado de

[42] *Socrate et la légende platonicienne*, París, 1952, p. 190.
[43] *Platon*, I, pp. 181 *ss*.

Tiberio. La filología moderna ha respetado por lo menos esta primera tetralogía, y con mayor conciencia crítica, le otorga igual crédito histórico.

Antes, empero, de lanzarnos a navegar libremente por los textos platónicos, con los ojos abiertos no más al personaje que de ellos emerge, nos será preciso decir algo —pues de otro modo habría un vacío lamentable en las fuentes históricas— sobre los otros dos testimonios cuya importancia no puede tampoco desconocerse, y que en todo caso no pueden ser recusables *a priori*: Aristóteles y Aristófanes.

ARISTÓTELES

Al igual que Xenofonte, Aristóteles ha conocido también, en tanto que fuente del Sócrates histórico, su apogeo y su declinio. Por mucho tiempo pasó por ser la norma crítica entre Platón, Xenofonte y Antístenes; la instancia dirimente entre las contradicciones que pudieran encontrarse entre los discípulos inmediatos del maestro. Todavía a fines del siglo pasado decía Karl Joël lo siguiente:

"Por concisas que puedan ser en palabras y pocas en número las noticias aristotélicas, aquí —y únicamente aquí— tenemos a nuestra mano el criterio más excelente."[44] Mucho antes aún, Trendelenburg pensaba que nadie como Aristóteles pudo trasmitirnos fielmente la filosofía platónica, y la socrática por consiguiente, al aludir a Sócrates expresamente: "Aristotelem vero Platonis philosophiam recte intelligere et candide tradere aut nescivisse aut noluisse nemo jure contendet."[45]

Del mismo modo opinaron otros muchos antes de que Taylor y Burnet demostraran que Platón es la más importante de nuestras autoridades para el conocimiento de Sócrates. Con su gravedad y su supuesta impasibilidad, estereotipada durante los largos siglos en que su inmenso genio dominó por completo el pensamiento occidental, Aristóteles aparecía como insospechable de parcialidad en pro o en contra de Sócrates, y sobre esto aún, en posesión de una información sobre Sócrates que nada tenía que envidiar a la de

[44] *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlín, 1893, I, 171.

[45] *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig, 1826, p. 3.

sus discípulos inmediatos, salvo el trato igualmente inmediato con el maestro, pero incluso esta carencia parecía una ventaja. Aristóteles, en efecto, había llegado a Atenas hacia el año 367, más de veinte años después de la muerte de Sócrates, y habiendo convivido luego, por otros veinte años, con Platón y los demás socráticos, pudo así tener sobre Sócrates la información más completa, pero, al mismo tiempo, mantenerse inmune del hechizo que sobre todos ellos había ejercido un hombre a quien ya no pudo conocer el joven que había pasado en Macedonia aquellos años decisivos, preñados de tan hondo dramatismo, para la comunidad socrática.[46] En estas condiciones ¿cómo no aceptar que su testimonio sobre Sócrates tenía la doble garantía de la información y la imparcialidad?

A todas estas razones opuso desde luego Taylor la irresistible objeción de que cualquiera que pudiese ser el valor de dicho testimonio sobre la doctrina socrática, nada nos dice en absoluto sobre la personalidad de su autor; y en honor de Aristóteles debemos agregar que dio buena prueba de su honestidad intelectual en haberse abstenido de trazar la semblanza de un hombre con quien no había tenido trato directo. Como quiera que haya sido, lo indiscutible es que, como dice Taylor, las únicas representaciones *vitales* que tenemos de Sócrates son las de Platón y Aristófanes, y no la de Xenofonte, ni menos aún la de Aristóteles, "de la cual se ha evaporado todo rasgo individual". Aristófanes hace, es verdad, una caricatura, pero por esto mismo, una distorsión de rasgos reales, y es así como las *Nubes* y el *Fedón* concuerdan en datos históricos tan preciosos como las relaciones de Sócrates con Anaxágoras y Arquelao.[47] En Aristóteles, por el contrario, falta del todo la biografía socrática. Ni la hay, ni, por lo demás, lamentamos su ausencia, ya que el Sócrates aristotélico, el autor de la *Begriffsphilosophie,* es un puro dialéctico en el cual el alma se reduce al pensamiento y éste al concepto.

[46] Lo que decimos aquí es apenas una glosa del siguiente pasaje de Gomperz: "En el Estagirita —dice— tenemos una autoridad que reúne la más alta competencia a una gran agudeza de juicio: vivió en un tiempo bastante cerca de Sócrates para informarse de la manera más exacta sobre su vida y doctrina, y al mismo tiempo, estuvo separado de él por una distancia bastante grande como para escapar a la fascinación de su personalidad y no verse tentado a consagrarle un culto como a un héroe."

[47] Taylor, *Varia Socratica,* Oxford, 1911, p. 174.

Pero luego resultó, en el desarrollo de la campaña antiaristotélica, que ni siquiera podía tenerse confianza en Aristóteles en tanto que doxógrafo, es decir, en tanto que trasmisor del pensamiento ajeno, y esto por la razón de que, según dijeron sus impugnadores,[48] Aristóteles, absorto totalmente en la edificación de su propio sistema, y con perfecta conciencia, además, de su genio filosófico, no enjuicia a los demás sino en cuanto que están de acuerdo con él o en contra de él, lo cual introduce desde el principio una inevitable distorsión en lo que debe ser, por parte del doxógrafo, una visión imparcial. "Cuando Aristóteles habla de los demás —dice Magalhães-Vilhena— piensa esencialmente en sí mismo. Sus alusiones *históricas* son, por decirlo así, una discusión sobre su propia doctrina con los filósofos anteriores y a menudo también con los contemporáneos. Los elementos de apariencia histórica que encierra la exposición aristotélica, son sobre todo materiales que el filósofo utiliza en función de su propio sistema. Éste, a su vez, se presenta como la verdad definitiva que remedia las insuficiencias de los sistemas anteriores y rectifica sus errores; la síntesis y el desarrollo perfecto de las intuiciones parciales de la verdad que fueron las doctrinas de sus predecesores."[49]

Esta censura de Aristóteles en tanto que historiador de la filosofía, con todo lo demás que hemos dicho, parece remontarse a la misma Antigüedad clásica, pues nadie menos que Cicerón nos dice que así como Aristóteles reprocha a los antiguos filósofos el haber sido lo suficientemente necios o vanidosos como para creer que la filosofía había alcanzado con ellos su perfección, así también está él seguro de que por el gran desarrollo alcanzado por la filosofía en pocos años, pronto llegará a su absoluta consumación.[50]

Las anteriores apreciaciones las fundan los modernos, de manera especial, en el tratamiento expositivo que hace Aristóteles de las doctrinas de sus predecesores, en los pri-

[48] Toda esta argumentación puede encontrarse ampliamente expuesta en el capítulo "Aristote et l'histoire de la philosophie", del libro *Le problème de Socrate* de Magalhães-Vilhena.

[49] *Le problème de Socrate*, p. 239.

[50] "Itaque Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse; sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore." *Tusculanas*, III, 28, 69.

meros capítulos de la *Metafísica.* Como la más alta ciencia, para nuestro filósofo, consiste en el conocimiento de las causas primeras, y como el término de "causa" se predica en cuatro sentidos, daba él por sentado que todos sus precursores habían investigado, de uno u otro modo, estos cuatro tipos de causas; y de acuerdo con estos presupuestos, acomoda los *philosophemata* de los presocráticos a una concepción y a una terminología bien aristotélicas sin duda alguna, pero por ello mismo, extrañas a la mente de aquéllos. ¿Por qué, en efecto, iba a ser el ἀρχή de los físicos jonios la causa material sin otra distinción, o el νοῦς de Anaxágoras la causa final —que es como lo entiende Aristóteles— y no más bien una causa eficiente desprendida de los elementos? Por todo esto puede concluir Magalhães-Vilhena del modo siguiente: "El espíritu que animó a Heródoto cuando puso los fundamentos de la historia, no fue en manera alguna el espíritu que animó a Aristóteles y le condujo a hablar de sus predecesores." [51]

Con el mismo espíritu, según estos críticos, se refiere Aristóteles a su gran predecesor que fue Sócrates, para hacer de él un heraldo de su propia filosofía, y con tanto mayor énfasis cuanto que a Sócrates recurre precisamente para acogerse a su autoridad en su polémica contra Platón. Por encima de su propio maestro, erige al maestro de Platón en instancia suprema, y por esto insiste en presentar a Sócrates como el descubridor de los conceptos universales, pero implícitos en la realidad singular y no como ideas separadas; y de aquí, en suma, que el Sócrates de Aristóteles no sea sino una figura beligerante, cobeligerante con Aristóteles, en la polémica de éste contra las Ideas.

Tal parece desprenderse, en efecto, de los textos aristotélicos principales, los relativos, como dice el padre Deman, a las grandes posiciones socráticas. Copiaremos apenas los más prominentes, según los encontramos en la *Metafísica*:

"Sócrates, por su parte, se aplicó al estudio de las cosas morales, y para nada, en cambio, al de la naturaleza en su conjunto. En aquel dominio, sin embargo, investigó lo universal (τὸ καθόλου), y el primero entre todos, fijó su pensamiento en las definiciones." [52]

[51] *Le problème de Socrate,* p. 254.
[52] *Met.,* A, 6, 987b, 1-6.

"En cuanto a Sócrates, no separó lo universal de las cosas singulares, y pensó rectamente al no separarlo." [53]

"Dos son las cosas que en justicia se pueden atribuir a Sócrates: los discursos inductivos y la definición universal; una y otra, en efecto, son el punto de partida de la ciencia. Pero Sócrates no separaba ni los universales ni las definiciones, en tanto que *estos filósofos* los han separado y han llamado ideas a estas determinaciones ónticas." [54]

Bien claro está, por estos textos, que Aristóteles no disimula su intención de hacer de Sócrates un aliado en su polémica contra Platón, y un precursor, además, de su propia filosofía, según la cual es la Forma universal el constitutivo de la realidad singular, sólo que no como Idea separada. Esto, no obstante, en concepto de buen número de intérpretes o comentadores de Aristóteles, como Ross, Jaeger y Deman, no es una razón decisiva para invalidar su testimonio, pues, en efecto, vemos al Sócrates de los diálogos platónicos, de aquellos en que no aparece aún la teoría de las Ideas, preocupado constantemente por encontrar el concepto universal de cada virtud; la proyección, en otras palabras, del espíritu científico sobre el campo exclusivo de la ética.

Se ha dicho igualmente que Aristóteles no reproduce fielmente, en el primero de los textos arriba transcritos, al Sócrates histórico, en cuanto que lo presenta como consagrado exclusivamente al estudio de los problemas morales, siendo así que tanto por el testimonio de Aristófanes como del mismo Platón,[55] no dejó Sócrates de interesarse, en cierta época de su vida, en las especulaciones sobre la naturaleza. Pero Aristóteles no trata de describirnos la evolución intelectual de Sócrates, sino únicamente de presentarnos al Sócrates definitivo y original, dedicado por entero y exclusivamente al estudio del hombre, que es puntualmente como él mismo se nos ofrece en las páginas de la *Apología* y del *Fedón*. Esto, por lo demás, está bien de acuerdo con la filosofía aristotélica, para la cual es la causa final la primera y principal, y cada ente, por ende, *es* lo que es cuando ha alcanzado su *telos*.

Por último, y en defensa indirecta de la objetividad

[53] *Met.*, M, 9, 1086a-b, 5.
[54] *Met.*, M, 1078b.
[55] *Fedón*, 96a-100a.

fundamental de Aristóteles, no debe olvidarse que así como él hace de Sócrates en este punto su aliado o instancia crítica contra Platón, así también se opone a Sócrates, con el mismo rigor e independencia de criterio, en aquello que en la historia de la filosofía ha venido designándose como el intelectualismo socrático, o sea la dependencia absoluta de la virtud, de todo en todo, de la inteligencia. Los textos pertinentes los presentaremos a su debido tiempo, cuando enfoquemos este delicado aspecto de la personalidad de Sócrates, pues por ahora sólo se trataba de apreciar en general, y allí donde ha sido más impugnado, el testimonio de Aristóteles. Por deseable que nos parezca que hubiera sido en este punto preciso, como dice Deman, más historiador y menos filósofo, no por eso podemos rechazarlo en bloque. Con las reservas a que invita el contexto donde están, debe reconocerse a los textos de la *Metafísica*, según dice Magalhães-Vilhena, un valor considerable.[56]

Aristófanes

En esta revisión que estamos haciendo de las fuentes socráticas, no podemos de ningún modo pasar por alto la interpretación de Aristófanes. Podemos aceptar desde luego que el retrato que de Sócrates se nos da en las *Nubes*, es de todos el más infiel o contrahecho, pero lo cierto es que tuvo entre sus contemporáneos y sobre Sócrates mismo, un efecto decisivo y terrible. En el principio de su apología, en efecto, dice Sócrates que tiene que habérselas con dos clases de acusadores: los más inmediatos y visibles, que son los que han presentado ante el tribunal su escrito de delación, y aquellos otros, más temibles aún, que son los que por tanto tiempo, con múltiples calumnias, le han concitado el ánimo de sus conciudadanos. Ahora bien, entre estos últimos acusadores nombra Sócrates expresamente a uno solo: Aristófanes, en cuya comedia, según sigue diciendo, se ofrece a la burla de los espectadores a "un cierto Sócrates que se jacta de marchar en el aire, y que con arrogancia ridícula profiere mil inepcias sobre cosas de que no entiendo yo ni mucho ni poco".[57] Más aún, y siempre a dicho de Sócrates, sobre la misma comedia de Aristófanes,

[56] *Le problème de Socrate*, p. 265.
[57] *Apol.*, 19c.

sobre lo que allí se dice y lo que allí se pinta, está calcado el primer capítulo de la acusación presentada por Melito, e inspirado en los siguientes términos: "Sócrates es culpable y pernicioso, por escudriñar las cosas ocultas bajo la tierra y las cosas celestes; por hacer prevalecer la mala causa sobre la causa buena, y por adoctrinar de este modo a los demás." [58]

Vale la pena, por tanto, y sea cual fuere el dictamen último sobre lo que pueda contener de verdad o falsedad, detenerse algo en el análisis de esta comedia: las *Nubes*, de tan aciago impacto en el destino de Sócrates, y de tan alto valor, por lo demás, en el género cómico. Y lo haremos con tanto mayor prolijidad, cuanto que no volveremos, después de esta inspección indispensable, a ocuparnos más, en nuestros varios enfoques sobre la persona de Sócrates, de lo que no es, en suma, sino una perversa caricatura.

El personaje que con Sócrates comparte en las *Nubes* el papel de protagonista, es un tal Strepsíades, un campesino frugal, ahorrativo y de cortos alcances, cuyas desgracias le vienen de haber contraído un matrimonio, a todas luces insensato, con una dama de la aristocracia ateniense. Tanto por los despilfarros de su cónyuge como por los del hijo que ha seguido los gustos de su madre, acaba por verse el infeliz Strepsíades al borde de la ruina.

Después de una terrible noche de insomnio, imagina un expediente que, en su opinión, habrá de librarle infaliblemente de sus acreedores que le acosan, y que consiste en enviar a su hijo Fidípides a la escuela de Sócrates, y no ciertamente para que enmiende su conducta, sino para que aprenda los dos razonamientos (ἄμφω τὼ λόγω): el fuerte y el débil, o en otra versión, el justo y el injusto, y pueda servirse de uno u otro al defender ante los tribunales los intereses de su padre, y sacarlo absuelto de la demanda de sus acreedores. Y este resultado será absolutamente infalible, toda vez que "estos hombres —dice Strepsíades— te enseñarán, con tal que les des dinero, a hacer triunfar, por tu elocuencia, todas las causas, así las justas como las injustas".[59]

A la escuela de Sócrates la llama Aristófanes, con un neologismo de suculento sabor, el "reflectorio de los espí-

[58] *Apol.*, 19b.
[59] *Nubes*, 98-99.

ritus sapientes",[60] y a sus miembros los presenta como paupérrimos ejemplares de humanidad, pálidos, hambrientos, encanijados, gentes que huyen la luz del sol y andan encorvados, para poder investigar mejor, según dicen, los secretos subterráneos.

Es natural, pues, que oponga una rotunda repulsa a entrar en la sociedad de estos tipos (no porque tenga ningún escrúpulo a servirse como le convenga de los "dos razonamientos") un joven como Fidípides, sanguíneo, domador de caballos, un perfecto bruto, en fin, en lo mejor y en lo peor de la connotación. A Strepsíades, por tanto, no le queda otro recurso que decidirse él mismo, no obstante sus años y su rusticidad, a aprender la doctrina para él salvadora; a llamar, en suma, a las puertas del Reflectorio socrático, y pedir a los discípulos que le lleven a la presencia del maestro.

Éste, Sócrates, aparece luego en una escena de una comicidad incomparable, suspendido en una canasta y balanceándose en el aire. Ante el asombro de Strepsíades, se digna explicarle, a quien llama desdeñosamente "criatura efímera", que el andar de esta guisa se debe a que: "Jamás habría descubierto las cosas del cielo si no hubiera levantado así mi espíritu, y no mezclara mi pensamiento, en atención a su sutileza, con el aire que es su semejante."[61] En estas expresiones hay, como se ve, una clara alusión a la teoría de Anaxímenes, de que el principio de todas las cosas es el aire, o también, más cerca de Sócrates, a Anaxágoras, para el cual, según se dice, el alma tenía la forma del aire.

No bien repuesto de su espanto, Strepsíades formula su demanda: la disciplina de los dos razonamientos, por cuyo don ofrece a Sócrates lo que quiera pedirle, y toma a los dioses por testigos de su promesa. A esto responde irritado Sócrates que para él y sus discípulos no hay tal cosa como la creencia en los dioses,[62] sino que sus divinidades son las nubes (maravillosa imagen para indicar la inconsistencia de esta filosofía), y a ellas invoca, en efecto, en un

[60] φυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον. *Nubes*, 94. Sigo la traducción de Merry: "reflectory", porque al igual que "refectorio", evoca admirablemente la imagen de una comunidad ascética, de gran clausura, que es exactamente la que Aristófanes da de la comunidad socrática.

[61] *Nubes*, 227-230.

[62] *Ibid.*, 247-248.

conjuro que tiene tanto de solemne como de ridículo. En lugar de jurar por Zeus, como todos, lo hace "por el Soplo, por el Caos y por el Aire".[63] De las nubes confiesa recibir sus principios y su dialéctica.[64]

Las nubes, por su parte, que son aquí el coro de la comedia, no son sordas a la invocación del "sacerdote de las vaciedades sutiles", y al comparecer en la escena felicitan a Strepsíades por haber elegido tal maestro y le auguran los mejores resultados, "con tal que —le dicen— tengas buena memoria y el gusto de la meditación, y en tu alma habite la perseverancia, a fin de que soportes incansablemente el frío y el hambre, y te abstengas del vino, de los ejercicios atléticos y de los demás placeres irracionales".[65] Notemos de paso cómo esta descripción no es esta vez nada caricaturesca, sino que responde fielmente a los conocidos hábitos ascéticos, de resistencia física y moral, que todos sin excepción reconocieron en Sócrates.

Como todos los esfuerzos del maestro por educar al viejo rústico no dan, como era de preverse, mayor resultado, ambos vuelven al propósito de persuadir por otra vía al joven Fidípides a ingresar en el Reflectorio socrático; y es Sócrates quien tiene la feliz idea de hacer comparecer en escena, como personajes vivientes, al Razonamiento Justo y al Razonamiento Injusto (δίκαιος λόγος, ἄδικος λόγος) a fin de que por un debate público entre ambos, le sean a Fidípides poco menos que tangibles las ventajas de afiliarse a la nueva educación.

Es ésta, por cierto, una de las escenas mejor logradas de la comedia, de mayor movimiento y colorido. Y es también uno de los grandes documentos históricos sobre la antigua y la nueva *paideia,* cuyos respectivos adalides: el Razonamiento Justo por la primera, y el Injusto por la segunda, se nos presentan en su tendencia general y en sus más concretos pormenores. De manera más inmediata que por cualquier narración impersonal, nos damos cuenta, por el diálogo entre ambos personajes, de cómo se había abandonado en Atenas la antigua disciplina, con sus hábitos ascéticos, el apego a la tradición y el respeto de los mayores, para sustituirla por las costumbres relajadas, las charlas interminables e insustanciales en el ágora o en los baños

[63] *Nubes,* 627.
[64] *Ibid.,* 317-318.
[65] *Ibid.,* 413-417.

públicos, y el dominio incontrastable, en suma, de la retórica por sí misma, y no como instrumento al servicio de la verdad y la justicia.

De manera especial —y es algo sobre lo que debemos hacer de nuevo hincapié— es del todo ineficaz la apelación que el Razonamiento Justo quiere hacer, como último recurso, a la religión tradicional, al alegar, frente a su adversario, que la justicia existe porque tiene su asiento entre los dioses. A esto contesta el Razonamiento Injusto, y en este punto con sobra de razón, que si existiera esa justicia que ordena, entre otras cosas, honrar a los padres, cómo entonces no pereció Zeus al haber encadenado a su padre Cronos para reinar en su lugar;[66] y que además, tampoco puede erigirse en patrón de las buenas costumbres a ese mismo padre Zeus, "esclavo del amor y las mujeres".[67] Ante tales argumentos se retira indignado, reconociendo su derrota, el Razonamiento Justo, y en cuanto a Fidípides, se decide al fin, después de presenciar todo esto, a someterse a la educación socrática.

En el avisado joven produce esta vez dicha enseñanza todos sus efectos, pero tan completos, que el resultado final es del todo adverso para Strepsíades, pues su hijo, en lugar de convertirse en un auxiliar suyo contra sus acreedores, se vuelve precisamente contra su padre, y acaba incluso por apalearlo. Y cuando la víctima invoca la moral y el derecho tradicional que prohíben tales actos, Fidípides contesta con todo cinismo que puesto que fue un hombre, y nadie más, quien estableció esa ley, otro hombre a su vez, o sea él mismo, bien puede instaurar otra ley que tenga por lícito lo que antes no lo fue.[68] Es, como se ve luego, la conocida doctrina sofística de la ley (o con mayor precisión, del νόμος, que comprende tanto la moral como el derecho) como obra exclusiva de la convención humana; doctrina que, en la comedia de Aristófanes, enseña Sócrates a sus discípulos.

Por último, y en un tardío arrepentimiento de su insensata conducta pasada, Strepsíades resuelve prender fuego a la casa y escuela que tantos males le ha traído, y la comedia termina así, con la conflagración del Reflectorio socrático.

[66] *Nubes,* 903-905.
[67] *Ibid.,* 1081.
[68] *Ibid.,* 1421-1422.

Como podemos percibirlo luego, después del resumen que acabamos de hacer de la pieza aristofánica, trátase evidentemente, según lo anticipamos, de una grosera caricatura de Sócrates, o peor aún —ya que la caricatura es propiamente una distorsión de los rasgos reales del personaje— de una deformación completa. Con la excepción, que subrayamos antes, de la temperancia y autoridad de Sócrates, todo el resto es ficción pura, o no tiene, en todo caso, el menor apoyo en ningún otro de sus intérpretes. Por ninguna otra parte sabemos que tuviera él un conventículo hermético de esa especie, antes por el contrario su vida transcurrió siempre en el aire y bajo el sol del ágora ateniense, en conversación siempre disponible con cuantos quisieran acercársele. No fue la clausura, sino por el contrario la más amplia apertura, el estilo de vida socrático. Y en cuanto a lo de enseñar esas doctrinas esotéricas sobre los fenómenos subterráneos o celestes, el mismo Sócrates, en un pasaje de su apología que tiene el sello de la más completa historicidad, toma por testigos a todos sus jueces y auditores para que digan si jamás uno solo de entre ellos le oyó discurrir para nada sobre tales cosas.[69]

Podría argüirse —y de hecho se ha sostenido así— que el elemento de verdad, que habría luego utilizado libremente la fantasía del comediógrafo, radica en que Sócrates, en las primeras etapas de su vida y posiblemente hasta la edad madura, fue también un investigador de la filosofía natural, y no por diletantismo, sino con verdadero entusiasmo. A esta aseveración no hay naturalmente nada que oponer, pues, no sólo el Sócrates de Xenofonte se nos presenta igualmente con este aspecto,[70] sino que consta todo ello abundantemente en la narración autobiográfica que Platón pone directamente en labios de Sócrates,[71] y que tiene un sello irrecusable de historicidad. Allí confiesa Sócrates, en efecto, que en su juventud (νέος ὤν) tuvo verdadera pasión por ese género de saber a que se da el nombre, según dice, de investigación de la naturaleza, y aun agrega que le parecía de incomparable esplendor. A continuación narra por qué y cómo fue que después le sobrevino el desencanto más completo, sobre todo por las insuficiencias o vacíos que creyó advertir en la cosmología de Anaxágoras, pero el he-

[69] *Apol.*, 19d.
[70] *Mem.*, IV, VII, 1-6.
[71] *Fedón*, 96a-100a.

cho de aquel primer entusiasmo parece ser incontrovertible. Nada tiene todo esto de extraño, por lo demás, ya que Sócrates, como todas las grandes inteligencias, debió tender naturalmente, y más en la ilusión sin límites de la juventud, a la posesión de la sabiduría en toda su plenitud concebible. Por otra parte, y como lo diremos después más de propósito, Sócrates, sin ser precisamente un aristócrata, recibió siempre favorable acogida en los círculos más selectos, sociales e intelectuales, de su ciudad. Bastábale sin más el haber sido amigo personal de Pericles para poder oír directamente a todos los filósofos que de todo el mundo helénico afluían a la casa del ilustre repúblico.

De todo ello, sin embargo, no se sigue que Sócrates haya podido convertirse, en la primera época de su vida, en el jefe de una escuela filosófica, y menos aún del género de la que se nos presenta en las *Nubes*. Taylor y Burnet son los únicos, hasta donde sabemos, que han sostenido algo semejante. Desde luego rechazan como calumnia pura, el que Sócrates hubiera enseñado por amor del dinero, como también el que viera la verdad y la justicia con el menosprecio que es patente en las *Nubes*; pero sí creen que Sócrates fue el *leading spirit* de una esotérica comunidad de creencias órfico-pitagóricas. Para pensar así se basan en que no pudo tener otro origen sino éste: el de la religión órfica, el dogma de la inmortalidad del alma, que con tanto calor defiende Sócrates en el *Fedón,* así como en otras circunstancias adventicias, como la comparecencia en el mismo *Fedón* de ciertos miembros de tales comunidades órficas, como Simias y Cebes, que por algo habrían acompañado a Sócrates en su último día. Taylor, por su parte, parece ser partidario de esta hipótesis o reconstrucción histórica, por la consideración de que de no ser así, no tendría base histórica la caricatura de Aristófanes, y que a menos de concederle este fundamento, sería toda ella una necedad.[72]

De nuestra parte no vemos por qué la voluntad salvífica, si podemos decirlo así, que un *scholar* pueda tener por la comedia aristofánica, ha de llevarnos a postular la existencia de una comunidad socrática, más o menos parecida a la de las *Nubes* tan sólo por el prurito de darle a esta

[72] "Unless we grant this foundation in fact, it is silly". A. E. Taylor, *Socrates, the man and his thought,* Doubleday, Nueva York, 1953, p. 71.

pieza su fundamento histórico; y no tenemos por qué asustarnos de que un poeta cómico —no habrá sido seguramente el único ni el primero— pueda haber incurrido, desde el punto de vista histórico, en una necedad.

La explicación final, por lo demás, podría ser tal vez más simple que todo esto, si consideramos que la comedia, como género literario, es de suyo ajena a estas categorías de verdad o falsedad histórica: lo que quiere decir, cuando se trata de la comedia moralizante —como lo es, a su modo, la de las *Nubes*—, que su objeto no es tanto la descripción de un individuo como la de un tipo, si bien, por la necesidad de la representación dramática, tiene que encarnar ese tipo en un individuo concreto. De este modo, y así como el Tartufo de Molière es obviamente un tipo imaginario, y no ningún devoto hipócrita de los muchos que en aquel momento existían, Aristófanes también, a su vez, hizo de Sócrates, sin curarse mucho de la justicia de la elección, el tipo representativo de las tendencias disolventes de la religión y la moralidad ateniense, y que le interesaba denunciar, exhibiéndolas a la risa del público, para su reprobación y reforma.

Aristófanes, en efecto, y según se reconoce generalmente, está muy lejos de ser un espíritu escéptico que hace mofa de todo: un Voltaire de su época, como si dijéramos. La burla de sus comedias es simplemente el instrumento con que flagela a los que, según él, atacan los fundamentos en que reposan la religión y la ciudad, y por esto mismo es Aristófanes un espíritu profundamente serio, y más aún, profundamente tradicionalista, o si queremos, con mayor propiedad tal vez, reaccionario. "Aristófanes —dice Zeller— combate las innovaciones en la moral, la política, la religión y el arte." [73]

Un reaccionario en toda la línea parece haber sido este poeta en apariencia tan osado y de lenguaje tan suelto; un reaccionario que así como libró campaña en sus comedias contra los nuevos demagogos (a la cabeza de todos Cleón, a quien fustigó despiadadamente), enderezó asimismo sus ataques contra el nuevo movimiento espiritual de autonomía de la razón, y que podríamos denominar la Ilustración ateniense. Sin percibir tal vez adecuadamente —en un error que creemos de buena fe, y que fue, por lo demás,

[73] Zeller, *Socrates and the Socratic schools*, Nueva York, 1962, p. 210.

compartido por tantos— la diferencia radical entre el espíritu que animaba a Sócrates y el que inspiraba a los sofistas, y ateniéndose apenas al denominador común entre aquél y éstos, que era la libre discusión de todo, el ponerlo todo en entredicho, decidió convertir en cabeza de turco, en símbolo de la tendencia que amenazaba tan visiblemente la estabilidad de las viejas estructuras, a quien, ostensiblemente también, gozaba ya de gran crédito entre la mocedad ateniense. Platón, desde luego, y los demás que en mayor o menor medida compartieron su profundidad espiritual, pudieron distinguir entre la erística de Sócrates, que no era sino un medio para la conquista de la verdad, y la erística de los sofistas, que era un fin en sí misma; pero no así, con toda probabilidad, Aristófanes. Por esto resolvió poner en la picota del ridículo a quien, de entre todos aquellos habladores del ágora, le pareció ser el más peligroso, y no por odio personal hacia él, sino como tipo por excelencia representativo, una vez más, de un movimiento al que urgía poner un dique antes que subvirtiera del todo los fundamentos espirituales de la ciudad.

Es ésta, a lo que nos parece, la explicación más lógica, la más natural, de la génesis y finalidad de las *Nubes*, y que no hay necesidad de suponer la existencia, en alguna época de la vida de Sócrates, de esa misteriosa comunidad esotérica, cuya realidad no aparece demostrada por parte alguna, y por más que tampoco sea posible pronunciar categóricamente un veredicto negativo.

Por último, y sea lo que fuere de todo lo anterior, la comedia que comentamos es buen documento de la crisis profunda de las creencias tradicionales, y que a ella no era ajeno, sino que la padecía también, el propio Aristófanes, pues por más que las invectivas contra los dioses las ponga en boca del Razonamiento Injusto, las pone con tal fuerza persuasiva, que es la crítica, y no la antigua creencia, lo que acaba por imprimirse más vigorosamente en el ánimo del lector de hoy o del espectador de entonces. Es Zeller quien ha hecho, entre otros, esta observación, al decir que Aristófanes acaba por incurrir en una inconsistencia, en cuanto que al mismo tiempo y por el mismo acto apela a la antigua moralidad y la destruye.[74]

Consideramos de interés esta reflexión, pues nos exhibe en Aristófanes, como en excelente muestra, el doble aspec-

[74] *Socrates and the Socratic schools,* p. 211.

to del espíritu ateniense que Bury puntualiza como sigue: "El pueblo ateniense supo combinar en un grado notable la capacidad de apreciar a la vez la respetabilidad y el poder intelectual; su instinto de progreso fue a menudo derrotado por los prejuicios conservadores." [75] En nuestro sentir, y según trataremos de hacerlo ver después, fue este conflicto íntimo, el más íntimo de todos, el que llevó finalmente, al imponerse en cierto momento los prejuicios conservadores, al juicio y condenación de Sócrates. En el alma misma de sus conciudadanos estaba la discordia trágica cuyos protagonistas eran la renovación y la reacción.

En un estudio como éste, que en modo alguno aspira a contribuir a la erudición, sino apenas a la comprensión mayor de la figura viviente que es su correlato, no parece necesario extenderse más en el examen crítico de las fuentes. Otros muchos hubo que escribieron sobre la vida de Sócrates, pero los tres antes nombrados: Xenofonte, Platón y Aristóteles, son, por decirlo así, sus evangelistas mayores, los dos primeros sobre todo; y luego también, aunque no se trate de un panegirista, sino de un detractor, no podíamos eludir el testimonio directo de Aristófanes. Con las cautelas que antes dijimos, utilizaremos aquellas otras fuentes, a Platón más que a nadie; y dando en lo que sigue las espaldas al problema crítico, acerquémonos lo más que podamos a esta persona insondable, como lo ha hecho, por espacio de veinticuatro siglos, la humanidad pensadora.

[75] J. B. Bury, *A history of Greece*, Londres, 1959, p. 426.

II. SÓCRATES SEGÚN SU CIRCUNSTANCIA

EN EL caso de Sócrates, más tal vez que en otro alguno, es absolutamente necesaria la referencia al momento histórico y al medio social en que transcurrió su vida, y no tanto para explicárnoslo por los consabidos factores implícitos en la teoría de Taine (la personalidad, en efecto, y más la personalidad genial, no se explica sino por sí misma), cuanto porque de hecho, sin ninguna teoría preconcebida, una y otra cosa: el momento y el medio, arrojan sobre tal vida una luz singular.

Dicho más concretamente, la existencia de Sócrates coincide sustancialmente con la época más dramática, en la gloria y en el infortunio, de la historia de Atenas; y de esta ciudad, además, es Sócrates, si podemos decirlo así, el ciudadano más ateniense. No lo es, claro está, en el conformismo del espíritu, pero sí en el apego invencible a su ciudad, físico y concreto, como el ostión a su concha.

Ponderemos primeramente esto último. Una de las cosas que parecen históricamente bien probadas en la vida de Sócrates, es su absoluto sedentarismo. Sócrates murió viejo (alrededor de setenta años, y más bien más que menos, confiesa tener en la *Apología*), y no obstante, según lo dice él mismo en el *Critón*,[1] no se ausentó de Atenas sino una sola vez por su gusto, para asistir al festival del Istmo, y las otras veces: tres hasta donde sabemos, para cumplir con sus deberes militares. Para hablar con toda precisión, Sócrates dice que todo esto se lo han recordado las Leyes, en la prosopopeya que de ellas finge, y les hace aún añadir lo siguiente: "Nunca hiciste tú otros viajes como los otros hombres, ni se apoderó de ti el deseo de conocer otras ciudades u otras leyes, sino que nosotras te bastamos y nuestra ciudad."

Razón tenían las Leyes para contrastar esta conducta con la de los otros hombres, porque, en efecto, apenas los espartanos u otros de la misma condición: gente del interior, gente cerril, tenían estos hábitos sedentarios, pero no así el hombre de la costa o de las islas, abierto al mar y a la navegación. Es comparación antigua y nada original de nuestra parte, pues ya Tucídides la establece cuando en la

[1] 52b5.

Conferencia de Esparta hace decir a los corintios lo siguiente: "Ellos [los atenienses] están siempre fuera, y ustedes [los lacedemonios] están siempre en casa; porque en tanto que ellos esperan ganar algo al dejar sus hogares, ustedes temen arriesgar lo que ya tienen."

Podría pensarse que este espíritu vagabundo habrá sido apenas propio de comerciantes o aventureros en general, cuando por el contrario, fue lo más usual en los filósofos, historiadores o poetas, que se pasaban la vida mudando de domicilio. Grandes andariegos fueron, por ejemplo, Pitágoras, Heráclito, Xenófanes, Parménides, Protágoras, Demócrito y Heródoto. Y sin haber llegado a tanta movilidad, recordemos también que Píndaro, Simónides, Baquílides, Esquilo, Eurípides y otros muchos, viajaron más o menos, así no fuera sino para aceptar la invitación de ciertos tiranos aficionados al arte, que deseaban tenerles en su corte. Entre los contemporáneos ilustres de Sócrates, no se registra, hasta donde sabemos, sino el nombre de Sófocles como otro caso igual o semejante de sedentarismo. En nuestra opinión, y aparte de las razones que da Sócrates en el *Critón* para declinar la fuga que le ofrecen sus amigos, bastaba y sobraba esta adherencia invencible a su ciudad para que la vida no tuviera para él ningún sentido en otra parte alguna, y que, por consiguiente, prefiriera morir en Atenas a continuar viviendo fuera de ella.

De esta ciudad, pues, tan suya, Sócrates compartió casi todas sus mayores vicisitudes, en su apogeo y en su ruina; aquéllas ciertamente que son aún para nosotros el mayor atractivo de la historia ateniense.

Si cuando murió Sócrates, el año 399 a. C. tenía, de acuerdo con lo antes dicho, alrededor de setenta años, habría nacido, por consiguiente, hacia el año 470, o sea diez años después de las grandes batallas que pusieron término a las guerras médicas: Salamina, en efecto, fue librada en 480, y en el año siguiente, Platea y Micala. De esta lucha gloriosa emergía triunfante la libertad que Grecia había conquistado para sí y para el mundo futuro; y Atenas particularmente, por su orientación geográfica hacia el mar y por la orientación política que en la misma dirección había sabido imprimirle el genio de Temístocles, veía abrirse ante sí un porvenir de poder y prestigio inmensurable. Durante la niñez de Sócrates, pasó a ser Atenas la potencia directora en la Confederación de Delos, que había de ser así, por

obra de Pericles sobre todo, la expresión del imperio marítimo ateniense.

Fue Pericles quien con su nombre bautizó aquel siglo (como después lo hicieron, con los suyos, Augusto y Luis XIV), y no sólo por el incomparable poder político que bajo su "estrategia" obtuvo Atenas, sino también, y acaso sobre todo, porque Atenas se convirtió entonces en la más bella ciudad del mundo antiguo y en su metrópoli intelectual. Jamás por ventura, ni antes ni después, habrá sido tan visible, tan irradiante en la vida política, en el arte y la literatura, la epifanía del espíritu.

Por su aspecto plástico en primer lugar, Atenas pasó a ser la esplendorosa ciudad de mármol cuyas ruinas son hasta hoy ¡cómo sería entonces! el lugar obligado de peregrinación para todo aquel que ame la razón y la belleza. Por el genio de dos arquitectos: Ictino y Calícrates, fue erigido el perfecto templo dórico que después vino a ser conocido como el Partenón, y por obra del otro genio incomparable que fue Fidias, alzáronse en la misma eminencia de la Acrópolis las imágenes de la diosa epónima de la ciudad. Una de ellas, la estatua de oro y marfil, la criselefantina Atena Parthenos, estaba en el interior de su templo, y la otra, la gigantesca Atena Prómachos de bronce, en el borde extremo de la colina, mirando al mar. Su yelmo y su lanza flameaban al sol, y tanto de día como en las claras noches de luna podía distinguirlas de lejos el navegante que, después de doblar el promontorio de Sunio, avanzaba hacia Atenas por el Golfo Sarónico. Y todavía como para extremar más aún la devoción del Estado por su numen tutelar, la diosa de la inteligencia, el mismo arquitecto Calícrates construyó en el bastión de la Acrópolis el gracioso templo de Atena Nike, es decir, en su advocación de la Victoria, y por esto se esculpió en su friso la batalla de Platea. Desde la plataforma de este templo podían ver los atenienses, en los días de cielo más limpio, Egina y Salamina a sus pies; y más lejos aún, las montañas de Mégara y la costa de la Argólide hasta la ciudadela de Corinto, y con la representación vívida de los tiempos pasados, dar libre curso a su imaginación hacia un porvenir de grandeza y de gloria.

Que todas estas obras hayan podido terminarse prácticamente en el espacio de una generación, lo tenía Plutarco por algo más admirable aún, según dice, que su misma

magnitud, gracia y belleza.[2] Y el mismo historiador, escribiendo siglos más tarde, describe la emoción de eternidad y juventud, simultáneamente, que de ellas emanaba y que hasta hoy sentimos; lo que no puede decirse de las ruinas egipcias ni de ningunas otras tal vez. "Cada uno de estos monumentos —dice— era tan hermoso, que tenía ya el sello de lo antiguo, y tan perfecto que ha guardado hasta hoy la frescura de una obra reciente; a tal punto resplandece en ellos una especie de flor de juventud que ha preservado su aspecto invulnerable a la usura del tiempo. No parece sino que estas obras tuvieran un soplo siempre vigoroso y un alma inaccesible a la vejez."[3] No puede decirse mejor lo que siente el viajero de hoy al traspasar los Propíleos, y lo que debieron sentir, con vivencia entonces virgen pero idéntica, Sócrates y sus contemporáneos.

De tan gran estilo como en el arte, fue la política interior y exterior de energía y poder que Pericles trató de imprimir en aquella democracia que había sido hasta allí —es el mismo Plutarco quien lo dice —como una música tierna y lánguida. Pero si en el arte no hay otro límite que la capacidad creadora del artista, o la capacidad económica del Estado para hacer posible la expresión de la primera, en la política, por el contrario, hay otras resistencias que no es posible siempre señorear; y Pericles, al parecer, fue más osado de lo que las circunstancias permitían, al llevar su política de hegemonía a la catástrofe que fue para Atenas la guerra del Peloponeso. De él dependió el haberla evitado; de él y de nadie más el haberla desencadenado. Yo tengo para mí que en su actitud constante de repulsa de la política activa, debió haber influido no poco en Sócrates el ejemplo de Pericles, autor a la vez de la grandeza de Atenas y de su ruina. Nadie mejor que Sócrates debió haber percibido cómo en el estadista a quien sus contemporáneos llamaron el Olímpico, hicieron al fin presa, como en otro cualquiera, la *hybris* del poder y sus rencores personales, que le llevaron, en el momento preciso, a anteponer a la política de conciliación, el recurso a la fuerza. Muy pronto, por lo demás, pagó sus errores, con la grandeza de ánimo que, a pesar de todo, siempre le distinguió, al sucumbir él mismo a la peste que se abatió sobre Atenas, después de haber sepultado, con otras tantas víctimas del terrible fla-

[2] *Vida de Pericles*, 13, 1.
[3] *Ibid.*, 13, 5.

gelo, a su propio hijo, y de habernos dejado la maravillosa etopeya de Atenas, de su gente y de su espíritu, que el genio de Tucídides supo reconstruir en la Oración por los Muertos.

"No hay en nosotros —dijo en aquella ocasión Pericles, de cara a las tumbas abiertas bajo el sol incandescente del Cerámico— ningún exclusivismo, ni en nuestra vida pública ni en nuestro trato privado... Amamos la belleza sin molicie, y la inteligencia sin mengua de nuestra virilidad; y en cuanto a la riqueza, la usamos sin ostentación... Cada ateniense, en su propia persona, parece tener el poder de adaptarse a las más variadas formas de acción con la mayor gracia y versatilidad... En tierra y mar se ha abierto camino nuestro valor, y hemos erigido por doquiera eternos monumentos de nuestra amistad y nuestra hostilidad. Tal es la ciudad por la cual estos hombres combatieron noblemente y murieron, pues no pudieron tolerar el pensamiento de que pudiera serles arrebatada; y cada uno de nosotros, los supervivientes, debemos alegremente tomar por ella el sufrimiento que nos toque. Día por día me he esforzado porque tengáis fijos los ojos en la grandeza de Atenas y en el espectáculo de su gloria, y que vuestros corazones se llenen de su amor... Estos muertos han recibido el más noble de los sepulcros, pues no hablo del que alberga sus restos, sino de aquel en que su gloria sobrevive y es cantada siempre, en toda ocasión propicia, en la palabra y en la acción, no en la piedra, sino en el corazón de los hombres, ya que la tierra entera es la tumba de los hombres ilustres: ἀνδρῶν ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος."[4]

Son textos muy manidos —lo sé bien— éstos que me he permitido traducir y acoplar libremente; pero en ningún otro se expresó nunca tal vez con tanta exactitud esa profunda riqueza y armonía del alma ateniense, que para mí es la explicación más verdadera de la absoluta superioridad de Atenas, en todos los órdenes, en el mundo helénico: la "escuela de Grecia", como la llama también Pericles, y con el correr del tiempo, la escuela del mundo. Sin necesidad de someterse desde la infancia a la dura disciplina unilateral de los espartanos, podían los atenienses ostentar, llegado el caso, el mismo temple heroico, porque el amor de la razón y la belleza, que era en ellos su primera pasión,

[4] *Guerra del Peloponeso.*

no enervaba, como dice Pericles, su fortaleza: φιλοκαλοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

Para todo lo que de algún modo puede considerarse valioso en la conducta humana, estuvieron siempre dispuestos "con extrema gracia y flexibilidad"; y si nos detenemos en ponderarlo así, es precisamente porque, como lo veremos en el discurso de su vida, todo esto se dio muy puntualmente en la persona de Sócrates y en su conducta, caso sobresaliente de conjunción de los valores en apariencia más dispares. Sin esforzar mucho la imaginación, podemos dar por seguro que Sócrates, habitante perpetuo del ágora ateniense, habrá caminado los pocos pasos que llevan de ella al cementerio del Cerámico, en aquel día invernal del año 431, para asistir, con el resto de sus conciudadanos, a aquella ceremonia que fue conjuntamente de duelo y glorificación y que en su corazón especialmente, como en tierra bien abonada, hayan producido todo su fruto las palabras del *strategos autokrator*.

A partir de entonces, para volver a la historia ateniense coincidente con la vida socrática, se precipita la decadencia política y militar de Atenas, por más que en los largos años que dura aún la guerra alternan los triunfos con los reveses. La gran victoria naval de las islas Arginusas, en 406, cuando los generales atenienses hacen huir a la flota del Peloponeso, es anulada, el año siguiente apenas, por la no menos grande, pero esta vez decisiva victoria espartana de Egospótamos, en la cual queda destruida para siempre la fuerza naval de Atenas, y con ello sellada su derrota final. Poco después, Atenas tiene que pagar el precio terrible de la paz con la demolición de sus murallas, la quema de sus trirremes y la pérdida de sus colonias.

Tan grave como todo esto, o por ventura más aún, fue para ella la supeditación a la voluntad y a las instituciones políticas de la potencia vencedora, y que tan aborrecibles eran para el pueblo que había amado tanto la libertad. La democracia fue abolida, y en su lugar surgió el gobierno de los Treinta Tiranos, espartanos la mayor parte, pero también algunos atenienses, como Critias, Teramenes y Caricles. Fue un gobierno que por sus actos sanguinarios respondió cumplidamente al apelativo con que se le conoce en la historia, y al que Sócrates, como vamos a verlo, tuvo la gloria de enfrentar valientemente. Duró poco, por for-

tuna. En 403 restauró Trasíbulo la democracia; y por una de esas llamadas ironías de la historia, fue este régimen el que condenó a muerte a Sócrates, que tan vigorosamente se había opuesto a la tiranía.

Pero si bien pudo reconquistar su libertad interna, la hegemonía no logró jamás Atenas recobrarla, a no ser en momentos fugaces. Esparta primero, luego Tebas, y últimamente Macedonia, asumen sucesivamente la dirección del mundo helénico, hasta caer al fin, todas ellas, bajo la servidumbre del Imperio romano, con lo que desaparecen para siempre como protagonistas de la historia.

La promoción de Atenas a la filosofía

La plenitud espiritual de un pueblo, no obstante, no tiene por qué coincidir necesariamente con su apogeo político; y Atenas, por lo que a ella toca, continuó siendo aún por mucho tiempo —y aun podríamos decir que no decayó jamás de esta condición— el "superlativo" de Grecia[5] en el orden del espíritu. En vida de Sócrates especialmente, y después de su muerte, si bien en otros géneros, como la tragedia, pudo manifestarse la decadencia, no así, en cambio, en las disciplinas que caen más directamente bajo el imperio de la razón, a la cabeza de todas las cuales está la filosofía.

Bien conocida es la clasificación histórico-eidética que Windelband ha hecho de la filosofía griega, al repartirla en tres periodos: el cosmológico, el antropológico y el sistemático, siendo los dos primeros suficientemente expresivos por las palabras mismas que los denotan. El último de ellos, a su vez, comprende la época de los grandes sistemas: Platón y Aristóteles, quienes trataron tanto del hombre como del mundo y la naturaleza, con visión coordinada y total.

Es en la época de Sócrates precisamente cuando, por obra tanto de él como de los sofistas, pasa la filosofía del periodo cosmológico al periodo antropológico, y por más que una y otra dirección estuvieran mezcladas en cierto momento, como es usual en todo proceso evolutivo.

La causa de este tránsito, según ha sido señalada incon-

[5] La expresión es de Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Alcan, 1939, p. 89.

tables veces por los historiadores de la filosofía, debe verse, al parecer, tanto en el fracaso aparente de las especulaciones cosmológicas, como en la tendencia radical que las había inspirado, y que prosigue actuando con la misma fuerza al mudar apenas el objeto material de la filosofía, pero no el impulso espiritual que en su momento histórico le dio nacimiento.

Por cuanto a lo primero, es hoy evidente a nosotros, y lo era ya para Sócrates y sus contemporáneos, que desde los físicos de Jonia hasta que hizo su entrada en Atenas para no abandonarla ya, la filosofía, con los medios y recursos de que entonces podía disponer, había agotado prácticamente sus virtualidades; o si lo preferimos con otro giro, que se habían ideado todas las soluciones, sin haberse impuesto ninguna sobre las demás.

No tiene por qué extrañarnos que así haya sucedido, sino antes bien debe causarnos admiración el que por pura intuición metafísica, sin el concurso de la ciencia experimental, que era por entonces absolutamente inexistente, hayan podido aquellos pensadores esbozar a su modo, toscamente si se quiere pero con identidad sustancial, todas o la mayor parte de las teorías cosmológicas que después han tenido curso en la historia de la ciencia y la filosofía.[6] Xenofonte, que no era seguramente un filósofo profesional, pero que tenía de esto la información correcta del hombre culto en general, traza en unas cuantas líneas el cuadro de la situación, al decir lo siguiente:

"De entre los que han cavilado sobre la naturaleza universal, unos piensan que el ser es solamente uno, en tanto que para otros es infinito en multitud; para unos están todas las cosas en eterno movimiento, y para otros nada se mueve jamás; unos son de opinión que todo se engendra y perece, y la de otros, al contrario, que nada se engendra y que nada perece."[7]

Sin esfuerzo puede reconocer el lector, detrás de todas estas alusiones impersonales, la oposición doctrinal entre

[6] Habrá que esperar a Lavoisier y a la ciencia de su época para que reciban su plena prueba experimental las dos ideas capitales de la química moderna, que son la existencia de cuerpos elementales y la indestructibilidad de la materia, y que se encuentran ya esbozadas desde los físicos jonios. Con razón comenta Gomperz: "La inexperiencia —es ciertamente el caso de decirlo— fue aquí la madre de la sabiduría." *Pensatori Greci*, Florencia, 1963, I, 72.

[7] *Mem.*, I, 1, 14.

la escuela de Elea: Xenófanes, Parménides, Empédocles, Zenón, Meliso, por una parte, y Heráclito por la otra, juntamente con los atomistas: Leucipo y Demócrito, como representantes respectivamente de la teoría de la unicidad, eternidad e inmutabilidad del ente, contra la que lo postulaba múltiple, móvil y corruptible. Mientras el genio de Aristóteles (pues el mismo Platón fracasó en la empresa) no fue capaz de operar la conciliación entre el ser y el devenir, deslindando lo que en una y otra de las doctrinas rivales había de verdadero y de falso, la polémica fue sin cuartel, y la animosidad era tanta que, según dice también Xenofonte, unos y otros se tenían recíprocamente por locos.

De todo este movimiento, ejemplo único tal vez de audacia sin límites del pensamiento entregado totalmente a sí mismo, Atenas había permanecido completamente al margen. La divina Palas Atena no era aún la diosa de la inteligencia especulativa, sino de la que organiza el trabajo y las obras de la paz. Con el conto de su lanza había herido la diosa la dura tierra del Ática, y había brotado así el olivo pacífico, que pone un toque de argentada suavidad en el paisaje de líneas implacables. De su aceite se alimentaba la lechuza emblemática, y también las lámparas de los hogares y de las granjas, para hacer dulce la velada después del afán cotidiano en el surco, pero no la lámpara que ilumina la vigilia del filósofo. Era, en suma, la Virgen arrogante nacida de la cabeza de Zeus, la Sabiduría de las ciudades valientes pero amantes de la paz; la Inteligencia que unía a los hombres en el respeto de las leyes, en la defensa del derecho y en la salvaguardia de la patria. En estos términos la habían cantado sus poetas; y por boca de Esquilo, en la última tragedia que compuso, Atena eleva esta plegaria por su ciudad:

¡Que te sean otorgadas todas las bendiciones de una victoria sin mancilla!
¡Que los soplos propicios que se levantan de la tierra,
los que vuelan por los espacios marinos,
los que descieden de las nubes como aliento del sol
alegren mi país!
¡Que los frutos de los campos y de los ganados no cesen de abundar
para mis ciudadanos!
Mi corazón es el del buen jardinero

que se complace en ver crecer a los justos al abrigo de la cizaña!

Un día escribirá Aristóteles que el filósofo, cuya vida es la más divina por estar toda ella consagrada a la contemplación, es, por esto mismo, el más amado de los dioses: θεοφιλέστατος. No era seguramente así para la divina Atena de los siglos anteriores a Pericles. Su mortal predilecto, desde los poemas homéricos, era más bien un hombre como Ulises, industrioso y tenaz, de múltiples recursos (πολύτροπος), de inventiva práctica y amante de su patria y de su hogar. Nada más opuesto, por cierto, a la filosofía, y por algo había andado ella errante por todos los ámbitos del mundo helénico: en Jonia, por las islas del mar Egeo, en la Magna Grecia del sur de Italia, pero jamás, en su vida ya secular, en Atenas. Así puntualmente, hasta el hecho revolucionario cuya fecha exacta nos ha conservado la historia.

Durante el arcontado de Calias, en efecto, el año 456, el joven filósofo Anaxágoras, oriundo de Clazomene, en Jonia, decide trasladarse a Atenas, por haber tenido la intuición —así lo dicen los historiadores antiguos— de que en esta ciudad había de estar por mil años el domicilio de la filosofía.[8] A esta convicción fue llevado probablemente por el espectáculo de la madurez espiritual ateniense, manifestada sobre todo en la tragedia y en las artes plásticas, con artistas de la talla de Mirón y Fidias. Anaxágoras pudo conjeturar que a esta floración había de seguir el último y más espléndido fruto de una cultura, que es la filosofía.

Con Anaxágoras entró, pues, en Atenas la filosofía, y fue por cierto una entrada en grande, tanto porque desde luego se captó el filósofo jonio la amistad de Pericles y su círculo, como también porque era portador de una doctrina hasta entonces inédita, y que tanto había de influir en la elevación espiritual del medio ateniense. De todo esto da cuenta Plutarco, con admirable precisión, en el siguiente pasaje:

"Pero el más allegado de todos a Pericles, el que más contribuyó a comunicarle esa majestad y grandeza de alma, esa gravedad un tanto desproporcionada tal vez en el jefe de una democracia; el que, en una palabra, elevó y exaltó la dignidad de su carácter, fue Anaxágoras de Clazomene, a quien sus contemporáneos llamaron el Espíritu (νοῦς), ya

[8] Diog. Laert., II, 7.

fuese por admiración a la alta y maravillosa inteligencia que mostró en el estudio de la naturaleza, ya porque fue el primero que estableció como principio de organización del mundo, no el azar ni la necesidad, sino el Espíritu puro y sin mezcla, el cual, en el conjunto caótico del cosmos, separa los elementos formados de partes semejantes."[9]

Fue en verdad providencial que el despertar de Atenas a la filosofía se hubiese efectuado bajo tal guía y al amparo de tal doctrina. De aquel "Espíritu puro y simple" (νοῦς καθαρὸς καὶ ἄκρατος) provienen probablemente la Idea platónica del Bien y el Demiurgo del *Timeo*, y casi seguramente, pues la semejanza es evidente hasta en la expresión verbal, el Pensamiento que se piensa a sí mismo (νόησις νοήσεως) de Aristóteles,[10] y que, como el Espíritu anaxagórico, tiene existencia autónoma frente al resto del universo, por estar, como dice Aristóteles, separado de todas las cosas (πάντων κεχωρισμένον). Anaxágoras, por consiguiente, es el precursor de esta metafísica o teología aristotélica, que representa la más alta cumbre del pensamiento antiguo con su concepción del Dios único, Espíritu puro, no tal vez creador,[11] pero en todo caso ordenador del universo. Por algo el mismo Aristóteles, al resumir el pensamiento de sus precursores, le discierne a Anaxágoras el alto elogio de haber sido el "único sobrio entre tantos borrachos."

Pero no solamente en la filosofía propiamente dicha o en los filósofos de profesión influyó poderosamente Anaxágoras, sino también, según el testimonio que hemos aducido de Plutarco, en la formación del carácter de Pericles, y por este medio, en la ciudad que por tanto tiempo tuvo aquél bajo su mando. Lo que es el Espíritu o el Demiurgo con respecto al cosmos, esto fue Pericles para Atenas. En el relato en forma de novela, pero con riguroso apoyo en la historia, que Rex Warner ha puesto en boca de Anaxágoras, dice éste lo siguiente: "Pericles supo plasmar la

[9] *Vida de Pericles*, 154b-c.

[10] Entre νοῦς y νόησις, en efecto, no hay otra diferencia que entre la sustancia o facultad y su ejercicio, pero también con el segundo término puede designarse la sustancia misma, como lo hace Aristóteles. Igualmente, νοῦς puede traducirse correctamente lo mismo por "espíritu" que por "pensamiento".

[11] Como lo saben los entendidos, es éste uno de los puntos más oscuros del libro XII de la *Metafísica*, y aunque la mayoría de los intérpretes se pronuncian en el sentido de negarle tal atributo al Dios aristotélico, no deja de haber otros tan calificados como Franz Brentano, que lo defienden enérgicamente.

masa de sus conciudadanos —separando, combinando, ordenando— como esta Inteligencia que, en mi filosofía, es la causa de la apariencia de todas las cosas y de todos los mundos."[12]

"Fue una gran suerte para Atenas —dice por su parte Antonio Tovar, en corroboración de todo lo anterior— que el importador de la filosofía jónica haya sido el que objetivó el νοῦς; el que descubrió un principio no material, activo, creador, para distinguir y separar las cosas que se encontraban en el caos inicial. Fue en Atenas donde este descubrimiento pudo convertirse en una verdad fecunda y tener un porvenir más amplio."[13]

El pueblo ateniense, no obstante, en su gran mayoría, estuvo bien lejos de comprender y aquilatar la bienhechora aportación de Anaxágoras en la elevación de la cultura espiritual de su ciudad. Anaxágoras parece haber pasado más de treinta años en Atenas, pero sus relaciones parecen igualmente haberse confinado al círculo superior de los que rodeaban a Pericles, o a lo más a otros grupos análogos de tan esmerada selección, pues no era fácil que pudiera actuar en el ágora quien era un filósofo de profesión, y que, además, no pudo obtener jamás la ciudadanía ateniense: tan celosa era la ciudad antigua de un privilegio semejante. Algo, empero, debió haber trascendido a la masa de las doctrinas propagadas por el filósofo jonio; lo suficiente, en todo caso, para poner en alarma a los adeptos de la religión tradicional. Lo de que el Espíritu entrara en la constitución del mundo, podían pasarlo por alto, o podía incluso agradarles; pero no así el que Anaxágoras negara la condición divina de los cuerpos celestes, y que dijera que el sol no era sino una masa de materia incandescente. En la primera ocasión, pues, y aprovechándose tal vez de un menguante en el poder de Pericles, movió sus fuerzas el partido reaccionario, y su portavoz, un tal Diopites, acusó formalmente al filósofo por el crimen de impiedad (ἀσέβεια). Antes que las cosas tomaran un giro más funesto, y seguramente por el consejo y la complicidad del mismo Pericles, se apresuró Anaxágoras a salir de la ciudad, y parece haber terminado tranquilamente sus días en Lampsaco.

En la misma forma pudo después Sócrates, al formali-

[12] Rex Warner, *Periclès l'Athénien*, París, 1964, p. 10.
[13] *Socrate, sa vie et son temps*, p. 122.

zarse en su contra una querella semejante, haber eludido la muerte; y por lo pronto reparemos tan sólo en que era un síntoma habitual, en el carácter ateniense, estas bruscas oscilaciones entre revolución y reacción; esta alternancia caprichosa entre la más osada libertad de pensamiento y la más ciega superstición religiosa. Y esta última tendencia prevalecía, como era natural, cuanto más aflictiva era la situación del pueblo, a quien los desastres de la guerra tornaban más irritable y desconfiado; más propenso, por ende, a ver en los innovadores la causa de sus desdichas.

Pero si Anaxágoras se había ido de Atenas, su larga permanencia en la ciudad había dejado en ella una huella perdurable, no sólo en los aspectos que hemos considerado, sino más concretamente, en lo que atañe directamente a la filosofía, en la formación de una escuela, o por lo menos de un discípulo: Arquelao, de tan directo influjo a su vez en la evolución espiritual de Sócrates.

Que Sócrates haya podido entrar con Anaxágoras en una relación personal, lo afirma apenas una leyenda tardía que recoge, con su habitual falta de sentido crítico, Diógenes Laercio,[14] pero que no respaldan ni Xenofonte[15] ni Platón,[16] para el cual Sócrates no habría tenido de las doctrinas anaxagóricas otra información que de oídas o por la lectura de sus obras. Es bien posible que así haya sido, en efecto, ya que siendo Sócrates treinta años más joven que Anaxágoras (esto lo sabemos con absoluta exactitud) puede suponerse también que no haya entrado en el círculo íntimo de Pericles sino bien avanzado en la madurez, en una época, por tanto, en que Anaxágoras habría huido ya de Atenas, o que estaría en la sombra para ofrecer menos blanco a la persecución que veía cernerse sobre él.

Con respecto a Arquelao, por el contrario, parece tener más sólidos fundamentos la tradición según la cual habría sido este filósofo el maestro de Sócrates,[17] y bajo cuya enseñanza habría pasado el mismo Sócrates su periodo "cosmológico".

Arquelao es un personaje hasta cierto punto misterioso,

[14] Diog. Laert., II, 45.

[15] *Mem.*, IV, 7, 6.

[16] *Apol.*, 26d y *Fedón*, 96a *et seq.*

[17] Es una tradición apoyada sólo en testimonios indirectos y tardíos, es verdad, pero muy respetables (Clemente de Alejandría, Cicerón. Eusebio, Sexto Empírico, San Agustín), y que hasta hoy aceptan Gomperz y Jaeger, aunque no Zeller.

por lo menos en cuanto al lugar de su nacimiento, pues hay quienes dicen que no fue originario de Atenas, sino de Mileto. En todo caso, parece haber arraigado definitivamente en Atenas, al contrario de su maestro Anaxágoras. Por último, y siempre en el terreno de las probabilidades, Arquelao habría mostrado también una preocupación mayor por los problemas de la filosofía de las cosas humanas: la justicia, las leyes, etc., cuando Anaxágoras, por su parte, fue toda su vida un desarraigado, aunque desde luego en el sentido más noble de la expresión. Al salir de Clazomene, según se cuenta, le contestó a un amigo, que le reprochaba el abandono de su patria, que para él su patria estaba "allí" (y al decir esto dirigió sus ojos al cielo); y cuando muchos años después hubo también de abandonar Atenas, mostró una indiferencia completa por el lugar del destierro, por la simple razón de que, según dijo: "La entrada del Hades es igual dondequiera."

Hemos de resignarnos, una vez más, en cuanto a no poder saber si la nueva dirección humanista de la filosofía, por obra de Arquelao, pudo haber sido uno de los factores, cuando no el decisivo, que lanzó a Sócrates por la vía de la filosofía moral. Lo único que parece cierto, por la confesión que en boca del mismo Sócrates pone Platón,[18] es que tampoco fue capaz de ganar su total adhesión el genial pero incompleto descubrimiento de Anaxágoras, ya que, según lo explica Sócrates largamente, después de haber escuchado "con alborozo" aquella sorprendente proposición de que el Espíritu es el ordenador y causa de todas las cosas,[19] se dio cuenta de que al tratar de explicar después más en concreto el proceso de los entes, el Espíritu hacía figura de personaje inútil, pues todo volvía a caer nuevamente en el mecanicismo.

Sócrates, en conclusión, al igual que la generalidad de sus contemporáneos, no pudo superar el desencanto radical, el escepticismo en la filosofía natural, que se debatía inútilmente en el palenque de las múltiples y encontradas soluciones al gran problema, sin que ninguna de ellas hubiera resultado victoriosa.

[18] *Fedón, loc. cit.*

[19] *Ibid.*, 97: νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.

La Ilustración y la sofística

Pero, según quedó antes insinuado, fue apenas la dirección del afán especulativo lo que fue por el momento cancelado o temporalmente obstruido, pero no el impulso en sí, que debía, por ello mismo, canalizarse en la otra dirección a que había apuntado también, por más que no hubiese sido la prevalente, la filosofía helénica.

Desde sus orígenes, en efecto, y según la certera observación de Gomperz,[20] la filosofía había sido tanto la ciencia de lo universal como una fuerza dirigente y determinante de la vida, y bastaría el caso por excelencia de la comunidad pitagórica para demostrarlo. La misma energía espiritual, por lo tanto, iba ahora a aplicarse, en las condiciones sociales y políticas del mundo helénico en el siglo v, al estudio del hombre y de la convivencia humana en todos sus aspectos. Al lado de la ciencia natural iba a nacer la ciencia del espíritu.

Su más alta expresión es sin duda la filosofía moral y política; pero sería indebido, como suele hacerse a menudo, parar mientes en ella tan sólo, y no también en la historiografía, cuya importancia es apenas ligeramente menor. La filosofía opera con conceptos universales, en tanto que la historia lo hace con realidades particulares, pero una y otra cooperan por igual al conocimiento del hombre; y en la vida espiritual helénica, además, es tan grande el rendimiento de la primera como de la segunda.

Contemporáneos de Pericles fueron Heródoto y Tucídides; pero una vez comprobado este dato, apresurémonos a decir que el segundo sobrepasa incomparablemente al que ha sido llamado el "padre de la historia", simplemente por la prioridad cronológica de su obra. Mientras que Heródoto, como dice Gomperz[21] con toda razón, nos da la impresión de una antigüedad remota, Tucídides, en cambio, es, de todo en todo, un pensador moderno.

Heródoto, en efecto, después de haber enunciado por primera vez el cometido de la historia: "a fin de que no caduquen con el tiempo las acciones de los hombres y la gloria de sus maravillosas empresas", se comporta después, salvo ciertos lampos fugaces de conciencia crítica, como

[20] *Pensatori Greci,* I, 64 *n.*
[21] *Ibid.,* II, 339.

uno cualquiera de los antiguos rapsodas, con los mismos rasgos poético-religiosos, con la misma ingenua credulidad, con el mismo gusto, en suma, por lo legendario y lo anecdótico. En Tucídides, por el contrario, ha desaparecido del todo la intervención de los dioses olímpicos en las batallas, y en general en los destinos humanos, y en su lugar impera la inflexible concatenación de causas y efectos. Con absoluto apego a la objetividad en la narración de los acontecimientos mismos, Tucídides no se otorga otra libertad, según dijimos en otro lugar, que en la redacción de los discursos de sus personajes, y es en ellos sobre todo donde su prosa adquiere tan alta calidad, que el principal de estos discursos: la Oración por los Muertos de Pericles, es considerado comúnmente como la suprema expresión de prosa artística en la Antigüedad, y por más que Platón aventaje posiblemente a Tucídides como escritor en general.

Tan notable es la "modernidad" de Tucídides, que hasta hoy se inspiran explícitamente en él los cultores de las ramas más modernas de la historia, como lo es, verbigracia, la historia diplomática, al tratar problemas tales como el de las responsabilidades en el origen de las dos grandes guerras mundiales de nuestro siglo, o el de la estrategia diplomática en la distribución pluripolar o bipolar del poder, o sea la actual guerra fría.[22] Tucídides, en suma, es, sin la menor hipérbole, una de las cumbres del espíritu humano; y por más que lo dijera con un explicable sentimiento de orgullo, no faltó a la verdad el gran historiador al consignar, en el principio de su obra, que ésta era un "patrimonio para la eternidad".

Nuestro propósito, con todo, no es la historia, sino la filosofía; y las ponderaciones anteriores no han tenido otro objeto que el de mostrar brevemente ésta otra manifestación tan importante de la ciencia del espíritu y de la conciencia crítica.

Volviendo, pues, a la filosofía, es bien sabido —y no hay, en verdad, otro punto de partida ni otra introducción a Sócrates— que los primeros representantes de esta época que, en lo tocante a Grecia, puede también designarse como la época de la Ilustración,[23] fueron los llamados "sofistas".

[22] De lo primero es buen testimonio el libro de Sidney Brashaw Fay: *Los orígenes de la primera Guerra Mundial*, y de lo segundo la obra de Raymond Aron: *Paz y guerra entre las naciones*.

[23] Tal denominación aparece, quizá por vez primera, en Teodoro

Algo hay que decir sobre ellos, así no sea sino por la actitud de abierta beligerancia que frente a ellos asumieron Sócrates y Platón —éste sobre todo o con mayor certeza, pero profesando siempre hacerlo en tanto que discípulo de Sócrates.

Hablar de los sofistas como se debe, es decir, con verdad y justicia, es hasta hoy algo por extremo difícil, y por la sencilla razón de que así como de ellos nos han quedado apenas escasos fragmentos de sus obras, de Platón, en cambio, su implacable adversario, conservamos todos y cada uno de sus diálogos, así los auténticos como los dudosos y los apócrifos. Y como en este caso se trata nada menos, con toda probabilidad, del mayor escritor del mundo, es natural que el terrible veredicto platónico haya tenido una vigencia secular e incontrastable. Es apenas en épocas relativamente modernas cuando se ha iniciado la necesaria labor revisionista, pero sus conclusiones tendrán que ser siempre más o menos conjeturales, por falta del necesario material para emitir un juicio definitivo. Hasta donde nos es posible apreciar el estado de la cuestión, juzgamos prudente limitarnos a las siguientes observaciones.

El primer dato firme, de rigurosa comprobación en los textos y los autores, es la evolución semántica del vocablo "sofista" (σοφιστής).[24] En un principio, y como derivado inmediatamente del verbo σοφίζομαι (imaginar, inventar, excogitar), empezó por designar a todo aquel que es hábil, experto, o que sobresale en cualquier arte o actividad, no sólo la filosofía o la literatura, sino también el canto, la música, la adivinación, etc. A mediados del siglo v a. C. y en Atenas, pasó a significar el maestro de retórica y filosofía; y con Platón y Xenofonte, por último, asume el sentido peyorativo, que desde entonces ha sido el predominante, de charlatán, impostor o embaucador.

En la época que más nos interesa aquí, o sea hacia mediados del siglo v, se conoce con el nombre de "sofistas", en efecto, a esos maestros ambulantes de elocuencia y filosofía (tomando esta palabra, a su vez, no en un sentido

Gomperz, y por más que para él la *Aufklärung* helénica cubra no sólo a los sofistas, sino también hacia atrás, a los atomistas (Leucipo y Demócrito) y demás epígonos de la filosofía natural, por las conexiones de sentido que Gomperz cree percibir entre unos y otros, y que oportunamente haremos ver en el texto.

[24] Véase, para no ir más lejos, el Diccionario de Bailly, del que tomamos prácticamente cuanto decimos en el texto.

técnico, sino en el de saber en general), que van de un extremo al otro del mundo helénico, del Asia Menor hasta la Magna Grecia y Sicilia, y que reciben por doquiera, y sobre todo tal vez en los grandes festivales colectivos: las Panateneas o los juegos olímpicos, la atención y el aplauso universal.

Hoy pueden parecernos (aun prescindiendo del juicio de Platón) tipos audaces, cuando no francamente fanfarrones, estas gentes que presumen llevar consigo, y dispensarlo a los demás, como era el caso en la mayoría de los sofistas, un saber enciclopédico; pero cometeríamos un evidente anacronismo si quisiéramos aplicar estos patrones estimativos, que tan correctos son en nuestros días, a épocas y situaciones del todo diferentes. No eran entonces, como sí lo son ahora, tan vastos y complicados los territorios de la cultura, como para que fuera necesario elegir de entre ellos una especialidad profesional, sino que podía llevarse aún con dignidad la profesión de un saber universal. Para tomar apenas el caso sobresaliente de Aristóteles, a quien puede acusarse de todo menos de fanfarronería, ¿no enseñó él y escribió literalmente *de omni re scibili?* Y andando los tiempos, no es menos indudable la alta estima en que fue tenido el *uomo universale* del Renacimiento, no obstante el considerable progreso alcanzado por las ciencias. ¿Qué más aún? ¿No es de ayer, como quien dice, un tipo como Augusto Comte, que no sólo hizo profesión explícita de enciclopedismo, sino que lo propuso como la base misma de su filosofía? De manera, pues, que a los griegos en general no les parecían nada mal, antes todo lo contrario, estos personajes; y si bien pudo haber casos extremos, como el de Hipias de Elis, que se jactaba hasta de su habilidad manual y su saber de artesanía, no es tampoco muy seguro que haya hecho el ridículo ni siquiera en aquella memorable ocasión en que se presentó en los juegos olímpicos, lujosamente ataviado con prendas que presumía él haber sido todas fabricadas por su propia mano. Al ridiculizar esta escena en el diálogo que lleva el nombre del sofista, Platón lo entregó irrevocablemente a la risa de la posteridad, pero nada garantiza que haya sido ésta la reacción de los espectadores.

Parece también cierto que los sofistas se hacían pagar su enseñanza, y que de ordinario cobraban fuerte, por más que de Protágoras se cuenta que cuando el discípulo esti-

maba exagerada la cuantía de los honorarios, lo llevaba aquél a un templo, para que allí, con el dios por testigo, fijara él mismo la cantidad que considerase justa. Como quiera que haya sido, no vemos hoy que se contravenga ningún principio ético por el hecho de recibir uno la debida retribución por el desempeño de la actividad a que ha consagrado su vida, inclusive en el caso de que la obra sea del rango espiritual más subido. ¿No dijo San Pablo que quien sirve al altar debe vivir del altar, y Cristo mismo, al referirse a la misión apostólica de sus discípulos, que el obrero es digno de su salario? Si a Platón y a Xenofonte pudo parecerles otra cosa, fue simplemente porque en este particular compartían la moral aristocrática del *gentleman* que, al tener por otro lado una abundante fuente de recursos, puede darse el lujo de dispensar gratuitamente su sabiduría. Pero ¿no hubiera estado mejor que percibieran una justa remuneración por su enseñanza, en lugar de vivir, como todo aristócrata ateniense, del trabajo de sus esclavos? Sólo en función de los prejuicios inherentes a esta situación, puede uno explicarse que Xenofonte equipare a los sofistas con las prostitutas,[25] en razón de que, según dice, aquéllos trafican con la sabiduría y éstas con su cuerpo.

Prescindiendo del aspecto ético de la cuestión, el hecho mismo de que a menudo fuera tan lucrativa la profesión de sofista, es índice suficiente de lo grande que era la demanda de estos maestros; o dicho en otros términos, que la educación, la *paideia*, había llegado a ser, en la época que consideramos, la preocupación predominante de la sociedad ateniense y del mundo griego en general. Por qué había llegado a serlo, no será difícil percibirlo, con sólo que nos percatemos del carácter especial que había adquirido aquella sociedad, en fuerza de los acontecimientos que tuvieron lugar después de las guerras médicas.

Al emerger, en efecto, triunfante y poderosa después de su victoria sobre los persas, Atenas se había convertido en el centro de una importante confederación, en su mayor parte marítima, y con el tiempo pasó incluso a tener una función imperialista o hegemónica, como Esparta a su vez con respecto a las ciudades que señoreaba. Fue el equilibrio bipolar de entonces entre las dos potencias eternamente rivales: la talasocracia ateniense contra la geocracia espartana; la guerra fría que un día desenlazó finalmente

[25] *Mem.*, I, 6, 13.

en la guerra ardiente del Peloponeso. Por último, y del mismo modo —o por lo menos análogo— que en el mundo de nuestros días, esta oposición no era sólo de poder y prestigio, sino de instituciones, entre la democracia ateniense y el totalitarismo espartano. En consecuencia de todo ello, y en fuerza misma del antagonismo, la democracia arraigó cada vez más en Atenas, y por su influjo irradiante, en las ciudades vasallas o confederadas.

Ahora bien, el instrumento de gobierno en toda democracia (ya que, al contrario de la autocracia, se rige aquélla por la persuasión), es la palabra, y la palabra viva antes que la palabra escrita, en una edad sobre todo que nada tenía aún de libresca.[26] Pero no sólo para ganar el poder y mantenerse en él era necesario el dominio de la palabra, sino en la vida ordinaria del ciudadano, en los procesos y litigios que tuviera, como actor o como demandado, si pensamos en las multitudes que integraban los cuerpos deliberativos y judiciales. En el consejo, en la asamblea del pueblo, en los tribunales populares, donde a menudo tomaban asiento centenares de jurados (alrededor de quinientos fueron los que condenaron a Sócrates) la palabra tenía que ser por fuerza el arma decisiva. Ya empezaban, es cierto, los abogados, los llamados logógrafos, a escribir para sus clientes sus alegatos ante los tribunales; y así se ofreció a hacerlo, en favor de Sócrates, el gran retórico y abogado Lisias. Pero bien fuese porque muchos prefirieran hacer su defensa por sí mismos, como el propio Sócrates, o bien por la necesidad de formar esta clase profesional de los logógrafos, el hecho es que fue creciendo la demanda de elocuencia y dialéctica. Éste era el doble aspecto, recalquémoslo, de la enseñanza sofística: dualidad necesaria, además, como lo son, en todos los dominios, la forma y el contenido.

Para una y otra cosa se imponía en primer lugar el estudio de la estilística, el tratamiento científico del lenguaje; y es en este terreno donde, cualesquiera que hayan podido ser sus desaciertos o sus estragos en todo lo demás, debe-

[26] La observación la creemos valedera no sólo para las democracias modernas, sino incluso con respecto a aquellas autocracias que adoptan el disfraz de la democracia cesarista, como fue el caso del fascismo y el nazismo. De las cinco grandes figuras en la segunda Guerra Mundial, cuatro: Roosevelt, Churchill, Hitler y Mussolini, fueron, cada cual en su estilo, grandes oradores, y apenas Stalin pudo dispensarse de apelar, ni siquiera *pro forma*, a la persuasión de su pueblo.

mos reconocer en los sofistas una obra de valor incomparable y de influjo imperecedero. Pródico de Ceos, embajador de su ciudad en Atenas, fue el primero en someter el idioma a una consideración científica; y después de él, Protágoras, el príncipe de los sofistas, fue el primero también en haber introducido la gramática en la enseñanza, y resumió sus estudios gramaticales en un libro que intituló, muy expresivamente, *Corrección del lenguaje*. Gorgias de Leontini, por último, que desempeñó también en Atenas una función diplomática análoga a la de Pródico, es justamente reconocido como uno de los creadores de la prosa artística. El orden y la claridad en la expresión, que nunca habían estado ausentes del espíritu helénico, acabaron por racionalizarse del todo; y por algo ha podido verse un símbolo de esta "edad de la razón", de la tendencia a someterlo todo a sus cánones, en la reforma urbanística de Hipódamo de Mileto, al cual se le ocurrió lo que hoy nos parece tan obvio, pero que entonces no lo era tanto, que fue trazar las calles de las ciudades en líneas rectas y perpendiculares entre sí. Todavía Aristóteles celebra esta feliz invención que se aplicó por vez primera en el Pireo.

Pero si en la retórica no merecen reproche los sofistas, no así, en cambio, en la dialéctica, y más concretamente en su aplicación al descubrimiento de la verdad. El tránsito de uno a otro dominio es insensible y fatal, y fue precisamente lo que ocurrió. A fuerza de defender como buena la causa del cliente, fuera buena o mala en realidad, acabó por hacerse un virtuosismo de esta operación de hacer buena la mala causa, o hacer prevalecer ésta sobre aquélla. Son éstos precisamente los términos de la acusación contra Sócrates, en uno de sus capítulos; con lo que se da a entender que del juego retórico se ha pasado a una confusión de conceptos. Igualmente, y por el mismo hecho de preguntarse cada día los ciudadanos qué es lo justo y qué lo injusto en cada litigio privado, acaban por hacerse la misma pregunta en la vida pública y en general, con lo que las esencias de lo justo y de lo injusto quedan a merced de la retórica, y tocadas del mismo indiferentismo que es legítimo en una disciplina neutralista como la retórica, pero no fuera de ella o más allá.

Es entonces, en este medio y por esta disposición espiritual, cuando aparece el gran tema de la sofística, el que resuena con todos sus acordes en la gran voz del Calicles

platónico, el tema de la oposición entre la naturaleza y la convención (φύσις-νόμος). Pero si los sofistas parecen haber sido los responsables de su aplicación en la filosofía moral y política, el tema mismo venía de más lejos, desde la filosofía natural, y es algo en que no suele repararse con la atención que es debida.

Fueron, en efecto, los atomistas antiguos: Leucipo y Demócrito, quienes al formular de hecho (lo de menos son las palabras) la idea tan fecunda de la distinción entre cualidades primarias y secundarias de los cuerpos, o si lo preferimos, cualidades reales y cualidades aparentes, vincularon las primeras a la naturaleza, y las segundas a la convención. No es esto ninguna inferencia nuestra, o de épocas más tardías, sino que lo encontramos así, tal cual, en el siguiente fragmento de Demócrito: "Por convención —dice— hay lo dulce; por convención lo amargo; por convención lo caliente; por convención lo frío; por convención los colores; en realidad hay átomos y vacío."

De estas extraordinarias palabras, glosadas por Epicuro y orquestadas en el poema de Lucrecio, provendrá un día, por obra de Galileo, Descartes y Gassendi, la física matemática, la cual, al reducir la cualidad a la cantidad, opera con las dos únicas categorías de extensión y movimiento. Pero mucho antes de esto, y por la mediación posiblemente de Protágoras de Abdera, conterráneo de Demócrito, pasó la sobredicha oposición (que no era, a su vez, sino una reelaboración de la otra más antigua entre el ser y la apariencia, que había dado nacimiento a la filosofía) a tener vigencia en todo el ámbito de la cultura humana y las instituciones políticas, sociales y religiosas sin excepción alguna. Todas ellas no tienen otra consistencia, para esta mentalidad, que la de las cualidades secundarias de los cuerpos: colores, sabores o sonidos; todo puede mudarse y ponerse en entredicho. De entonces datan las primeras teorías sobre el contrato social, que expondrá más tarde Platón en todos sus matices.[27]

Tener las leyes humanas y las costumbres como producto de la convención, no era por cierto nada nuevo en el pensamiento griego;[28] y el *locus classicus* en la materia es la

[27] *Rep.*, II, 358e.

[28] La lengua misma, según hemos dicho, lo lleva en sus entrañas, ya que νόμος puede perfectamente traducirse tanto por "ley", como por "costumbre" o "convención".

famosa imprecación de Antígona contra Creón, en la tragedia de Sófocles, al apelar Antígona de la ley del tirano, a las "leyes no escritas e inmutables de los dioses". La diferencia, empero, con la mentalidad de la Ilustración, salta a la vista, pues ahora eran los dioses mismos, cuya existencia tenía Protágoras por altamente problemática, un producto, a su vez, de los decretos humanos, como lo habían dicho Demócrito y tantos otros después de él. "De este modo —comenta Piat— se habían trocado los papeles, pues no eran ya los dioses los autores de las leyes, sino éstas, por el contrario, las autoras de los dioses." [29]

La oposición entre naturaleza y convención, fecunda en ciertos aspectos de que luego hablaremos, fue nociva en otros, y en todo caso no ofrecía una base firme sobre la que pudiera edificarse una filosofía de las cosas humanas, desde el momento en que la noción misma de naturaleza no era de suyo nada unívoca, sino que cada pensador podía entenderla a su talante, por lo que acabó siendo tan arbitraria o convencional como la convención por antonomasia. Al trasplantarse a la antropología la célebre distinción, le ocurrió exactamente lo que en la física, de donde provenía, en la cual no pudo sostenerse tampoco el carácter de cualidades primarias en la figura, peso y extensión de los átomos, sino que terminaron por ser, no menos que las cualidades sensibles, manifestaciones igualmente secundarias de la misteriosa energía primordial.

Entre las buenas cosas que, como decimos, dejó la apelación a la naturaleza por encima de la convención, la mejor tal vez fue —y éste es otro gran mérito de aquellos retóricos y sofistas— la proclamación de la igualdad radical humana, con la consiguiente reprobación de la esclavitud. "La divinidad —dice Alcidamas— hizo a todos los hombres libres, y la naturaleza no ha hecho a ninguno esclavo." Y Platón, por su parte, pone el siguiente discurso, pronunciado probablemente en los juegos olímpicos, en boca de Hipias de Elis: "A vosotros aquí presentes, os considero a todos parientes, hermanos y conciudadanos según la naturaleza, aunque no según la ley. Porque según la naturaleza el semejante es pariente del semejante, pero la convención, tirana de los hombres, hace de muchos modos violencia a la naturaleza." [30]

[29] Clodius Piat, *Socrate,* París, 1900, p. 31.
[30] *Prot.,* 337c.

No merecen sino bien de la humanidad quienes tales cosas dijeron, y más en aquel tiempo. Por otro lado, sin embargo, y tomando "naturaleza humana" no en su sentido integral, metafísico-axiológico —único que puede fundar la igualdad radical entre los hombres—, sino en su apariencia más fenoménica, en su dato bruto de fuerza física, pudo el sofista Calicles (a quien, por lo demás, no conocemos sino por la presentación que de él hace Platón) defender como "derecho natural" el predominio de los fuertes, y exhibir la democracia como el pacto de los débiles, o sea como una injuria a la naturaleza. Todas las posiciones eran posibles a favor de la ambigüedad del término clave; y lo que todas estas fluctuaciones revelaban, era la necesidad de fundar de otro modo, sobre bases seguras, el conocimiento del hombre; lo cual iba a ser precisamente la misión de Sócrates.

Que todas estas contradicciones (que ahora se revelaban tan flagrantes en la ciencia del espíritu como antes lo habían sido en el estudio de la naturaleza) hayan llevado a las almas a un escepticismo que llegó a ser prevalente en el medio intelectual, es algo que parece estar históricamente comprobado; pero sería injusto, en nuestra opinión, el afirmar que todos los sofistas, ni siquiera la mayoría de entre ellos, hayan hecho profesión de escepticismo. El único de los grandes sofistas a quien, al parecer, podríamos en justicia imputar esta actitud, sería Gorgias, autor de la siguiente célebre tesis: El ser no existe; suponiendo que existiera, no sería conocible; y por último, aun admitiendo su existencia y cognoscibilidad, sería esta última del todo incomunicable.

Ésta sí es, redondamente, la carta del escepticismo, pero no así, por el contrario, la que suele igualmente tomarse como tal, que es la célebre sentencia de Protágoras: El hombre es la medida de todas las cosas (ἄνθρωπος πάντων μέτρον). Como ignoramos el contexto dentro del cual estaba inserta, es imposible saber si en efecto, tal como la interpreta Platón, habría que ver en ella el canon del relativismo universal; pero la interpretación platónica no ofrece, ni mucho menos, las necesarias garantías de imparcialidad. Tal como suena, podría simplemente significar no la negación de verdades absolutas, sino que incluso éstas se entienden y traducen, *quoad nos*, de acuerdo con nuestra propia constitución psicosomática. El *homo mensura* de

Protágoras no sería así, en suma, sino otra versión del conocido adagio escolástico: *Quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.*

No creemos necesario extendernos más en esto, pues de lo que se trataba no era de presentar un panorama completo de la sofística, sino apenas de situarnos dentro del clima espiritual en que Sócrates hubo de actuar. Sea cual fuere el juicio que en definitiva haya de emitirse sobre cada uno de los sofistas en particular, lo que parece hasta hoy fuera de duda es que el diletantismo, más que la pesquisa afanosa de la verdad, era la tonalidad dominante de la Ilustración helénica, y que no se había encontrado, además, el principio a partir del cual pudiera hacerse la reforma intelectual y moral, cuya necesidad percibió Sócrates con mayor agudeza que nadie. No sólo la percibió, sino que la consumó, en sí mismo ante todo, en su vida heroica, cuyas principales peripecias pasamos a describir.

III. SÓCRATES SEGÚN SU VIDA

AL IGUAL que en otros muchos grandes hombres que han impreso su huella en el destino de la humanidad, es muy poco, casi nada, lo que se sabe de la primera parte de la vida de Sócrates, y por más que en su caso no pueda hablarse, como en el de Jesús de Nazaret, de una "vida oculta". Lo que, coordinando los testimonios más fidedignos, puede establecerse con cierta seguridad, es lo siguiente.

Por los datos que proporciona Platón,[1] Sócrates habría nacido hacia el año 470, o bien el 469 a. C., en el demo o barrio de Alópeke, un suburbio de Atenas hacia el Pentélico, y por esto tal vez preferido por los escultores. Fueron sus padres Sofronisco y Fenarete; el primero, escultor; la segunda, partera.

De Sofronisco sabemos que era apreciado entre los de su demo como "el mejor de los hombres",[2] y que se preocupó por que su hijo recibiera la más esmerada educación en "gimnástica y música",[3] como entonces se decía, o sea el desarrollo integral del cuerpo y del espíritu. De Fenarete, a su vez, se nos dice[4] que practicaba su arte con rara habilidad.

Por más que uno y otra hayan ejercido cada cual su oficio (lo cual lo tenemos hoy por un honor para ellos y su hijo), no debemos por esto suponer que la familia haya pertenecido al proletariado ateniense. Según nos dice Sócrates en su apología,[5] estaba, al terminar su vida, "en extrema pobreza", pero él mismo aclara que esto fue debido a su total absorción en la misión divina que juzgó haber recibido, y que no le dejó tiempo para atender sus asuntos personales y familiares. Todo induce a creer, por consiguiente, que debió haber heredado de sus padres un modesto patrimonio, que, según Demetrio de Falero,[6] habría consistido en la casa que ocupaba y en un pequeño capital como de setenta minas. Todavía en 424 lo encontramos

[1] *Critón,* I, 14, 73 y *Apol.,* I, 1, 24.
[2] *Laques,* IV, 4, 102.
[3] *Critón,* 50d.
[4] *Teetetes,* 149a.
[5] *Apol.,* 23c.
[6] Plutarco, *Arístides,* I.

sirviendo en el ejército como hoplita, para lo cual debía el ciudadano tener la renta mínima señalada en la ley.

Con todo esto, puede perfectamente suponerse que Sócrates debió haber seguido por lo menos la enseñanza pública y obligatoria que ordenaba para los hijos de los ciudadanos la ley ateniense.[7] Podemos imaginarnos al hijo de Sofronisco en aquellas turbas escolares que recorrían la ciudad para acostumbrarse los estudiantes a resistir la lluvia, la nieve y el sol. Era la antigua educación, tan encomiada por Aristófanes, y a la cual atribuía el poeta [8] las virtudes viriles del pueblo ateniense en su mejor época. Ninguno la aprovechó mejor que Sócrates, a quien se vio siempre andar descalzo y con el mismo hábito, en invierno y en verano, y aun en climas más extremosos que el de su ciudad natal, como durante la campaña de Potidea.[9]

Al salir de la escuela, o tal vez allí mismo como parte de su educación, aprendió Sócrates el oficio de su padre, y aun parece haberlo ejercido por algún tiempo. Lo de que hayan sido producto de su cincel "las tres Gracias vestidas de la Acrópolis",[10] podemos considerarlo como una leyenda sin mayor fundamento, pero en cuanto al conocimiento mismo que haya tenido del arte escultórico, puede inferirse de aquel pasaje del *Eutifrón,* en que Sócrates admite pertenecer a la raza de Dédalo, el legendario arquitecto y escultor que infundía vida en sus estatuas.[11]

Comoquiera que haya sido, lo cierto es que el arte de su padre no dejó en Sócrates ninguna huella perdurable, y que muy pronto se volvió por entero a la investigación científica y filosófica. Antes de su "conversión", a partir de la cual se dedicó exclusivamente al estudio del hombre, Sócrates se entregó con "maravillosa pasión", según él mismo dice,[12] a aquel género de saber que se denominaba "historia" o investigación de la naturaleza. Podemos admitir, aunque sobre la sola base del testimonio de Teofrasto, que en estos estudios le haya guiado profesionalmente Arque-

[7] παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης, dice Platón. *Leyes,* VI, 11, 231.

[8] *Nubes,* 961.

[9] *Symp.,* 220a-b.

[10] Lo afirma Diógenes Laercio (II, 19) pero no encontramos nada al respecto ni en Platón ni en Xenofonte.

[11] *Eutif.,* 10e, aunque el texto puede entenderse también como denotando simplemente el *pedigree* familiar, que Sócrates hace remontar directamente hasta Dédalo.

[12] *Fedón,* 96a.

lao, el discípulo y sucesor de Anaxágoras; pero no es ni siquiera necesario suponer que Sócrates haya sido miembro de ninguna "escuela" filosófica en el sentido más preciso del término, sino que le bastó el trato cotidiano que tuvo desde su juventud con las grandes inteligencias de su tiempo, sobre lo cual sí existen testimonios abundantes y de primera mano. Por el solo hecho de pasar por Atenas, o de residir en ella, los más prominentes intelectuales de la época, no tuvo Sócrates necesidad de salir de su ciudad para contemplar en ella, como en un espejo viviente, todo el presente y el pasado del pensamiento helénico. Por otra parte, su condición modesta, pero no vil, no le impidió ganar el favor de los más altos personajes y entrar en los círculos más distinguidos. Así fue como pudo frecuentar las ilustres mansiones de Pericles, Calias, Páralos, Critóbulo, Polemarco, Carmides y Alcibíades, y tratar en ellas a los más renombrados sofistas y maestros de elocuencia: Protágoras, Gorgias, Pródico, Trasímaco, Polo, Hipias, Evenos y Lysias.

A todas partes y con todos fue siempre Sócrates, con gran facilidad y llaneza, sin hacerle nunca ascos a ninguna situación o persona. Tanto el *Banquete* de Platón como el de Xenofonte nos lo presentan en animado convivio con la *jeunesse dorée*, ya para celebrar el triunfo dramático de Agatón, ya el atlético de Autólico. Igualmente parece haber frecuentado la casa de Aspasia, la bella cortesana milesia que fue después la amante de Pericles y su musa inspiradora, y de la cual dice Sócrates que fue para él mismo su profesor de Retórica.[13] Y en otra ocasión lo encontramos en casa de la otra no menos célebre cortesana Teodota, y que, al contrario de Aspasia, estaba aún en ejercicio activo de su oficio. En la escena descrita por Xenofonte,[14] Sócrates contempla tranquilamente a la hermosa hetaira mientras posa desnuda ante un pintor, y después, en la conversación, le da consejos sobre cómo hacer el amor de manera a la vez sensual y espiritual (μαλακῶς καὶ εὐνοϊκῶς), para tener así más rendidos a sus amantes. Aun suponiendo que la escena misma no sea sino una novelería de Xenofonte, el carácter del personaje, tal como resulta de los textos platónicos correlativos, parece ser algo que está fuera de toda discusión. Y este carácter, además, hasta donde

[13] Platón, *Menex.*, IV, 3-4, 173.
[14] *Mem.*, III, 11.

podemos conjeturarlo, no sufrió la menor alteración por efecto de la "conversión" de Sócrates. Antes o después de este acontecimiento, Sócrates continuó siendo el mismo en sus hábitos personales y en el trato social, compartiendo todo con todos, pero conservando en todo momento el supremo señorío de sí mismo. Nadie le vio jamás ebrio, y por más que, según leemos en el *Banquete* platónico, haya pasado en aquella ocasión la noche entera haciendo lo mismo que los otros comensales. Cuando todos los demás yacen inertes, vencidos por el vino y el sueño, Sócrates, Agatón y Aristófanes perseveran hasta la madrugada en sus discursos sobre el amor y bebiendo de una gran ánfora.[15] Y cuando sus dos últimos interlocutores se han dormido también, Sócrates se levanta, se dirige al Liceo a lavarse en la fuente, y pasa el día entregado a sus ocupaciones habituales, "como en cualquier otro día".[16]

Esta vida cotidiana suya (su διατριβή, como dice Platón), que consideraremos más despacio cuando nos percatemos de su sentido a la luz de su "vocación", no la alteró Sócrates sino para cumplir, como soldado, su deber para con la patria, y lo hizo en las tres campañas siguientes. La primera, durante el sitio de Potidea (432-429 a. C.), ciudad de Macedonia que formaba parte de la Confederación ateniense, y que habiéndose sublevado en 432, fue capturada después de un asedio de tres años. Sócrates iba entre los tres mil hoplitas que consumaron la operación; y su comportamiento fue por extremo brillante. Fue en el curso de esta penosa campaña, en los duros inviernos de Tracia, donde Sócrates mostró más palpablemente esta virtud de la ἐγκράτεια: dominio sobre sí mismo, o resistencia física y moral, que tanto admiraron en él sus contemporáneos.[17] En la batalla decisiva, además, librada en junio de 432, Sócrates salvó la vida de Alcibíades, y con generosidad tan grande como su valentía, accedió gustosamente a que el premio al valor, que hubiera debido corresponderle a él mismo, le fuera dado a su amigo el aristócrata Alcibíades.

Mientras tanto, había empezado la guerra del Peloponeso, y Sócrates se encontró igualmente como soldado en la ba-

[15] ἐκ φιάλης μεγάλης, *Symp.*, 223c.
[16] *Symp.*, 223d.
[17] Según Tovar (*Socrate*, p. 103) la ἐγκράτεια aparece por vez primera en Sócrates, como la fuerza moral que subyuga los instintos más fuertes y violentos, reduciéndolos al dominio de la razón.

talla de Delion (424 a. C.), la más sangrienta de todas las batallas terrestres de la larga contienda. Ocho mil atenienses, al mando de Hipócrates, pasaron la frontera de Beocia y se hicieron fuertes en el santuario de Apolo Delion, pero fueron luego atacados por el ejército beocio comandado por el general Pagondas, quien obtuvo la victoria e infligió grandes pérdidas a los atenienses. Según el relato de Platón, quien lo pone en boca del general ateniense Laques, otra hubiese sido la suerte de Atenas si todos hubieran combatido con el mismo valor que Sócrates.[18] En compañía de Laques, y obedeciendo la orden del general, Sócrates se retiró con dignidad, defendiéndose del enemigo que los acosaba, y después de haber peleado como los buenos.

Pocos años más tarde, y no obstante estar ya él mismo al filo de los cincuenta, Sócrates participa aún en otra memorable acción: la de Anfípolis, igualmente en Tracia, en la cual cayeron en el campo de batalla tanto el general ateniense Cleón como el espartano Brasidas. Del comportamiento de Sócrates no tenemos esta vez ninguna anécdota en especial, fuera de su participación en el combate,[19] pero podemos suponer que habrá sido con la misma simplicidad y el heroísmo de las otras campañas. En su conducta militar, en suma, Sócrates mostró bien el arraigo profundo que tenía en él la "piedad" por su patria y su identificación vital con su ciudad; la misma virtud que, en el momento supremo, le haría aceptar voluntariamente la muerte que pudo evitar, por no desobedecer a las leyes de Atenas.

Pero más alto y más difícil que el valor militar es el valor civil, o sea el obedecer al dictado de la conciencia moral en todas ocasiones y aun con peligro de la vida. Ahora bien, de esta virtud, que no es ya la del soldado, sino la del ciudadano o la del hombre en cuanto tal, nos dejó Sócrates asimismo dos testimonios heroicos que debemos registrar con la devoción que lo ha hecho la historia. El primero, su conducta en el juicio de los generales victoriosos en la batalla de las Arginusas. El segundo, su desobediencia a las órdenes sanguinarias de los Treinta Tiranos. Declaremos brevemente uno y otro episodio.

La batalla de las islas Arginusas (406 a. C.), entre la isla de Lesbos y el continente asiático, fue una de las mayores acciones navales en la guerra del Peloponeso. La flota de

[18] *Laques*, 181a.
[19] *Apol.*, 28e.

Atenas y sus aliados: 150 trirremes, derrotó a la flota espartana: 170 barcos, de los cuales fueron hundidos 70; el general espartano, Calicrátidas, pereció en la acción. La victoria, con todo, tuvo, para Atenas también, un saldo trágico, que fue la pérdida de 25 trirremes y alrededor de 4 mil hombres que naufragaron. Los comandantes alegaron que el fuerte viento en contra que en esos momentos se levantó, les había impedido efectuar el rescate de los náufragos, como también el seguir a Mitilene para destruir el resto de la flota enemiga. Según la juiciosa observación de Bury,[20] no sabremos jamás sobre esto la verdad. Lo que sí sabemos es que el pueblo ateniense, azuzado probablemente por los demagogos, atribuyó el funesto desenlace a la negligencia de los generales, y que por esto resolvió juzgarlos a todos ellos —eran diez —en la asamblea popular. Cuatro de ellos pudieron huir a tiempo, pero los seis restantes, uno de los cuales era Pericles, el hijo del gran estadista, fueron condenados a muerte y ejecutados.

Sobre los méritos intrínsecos del caso, debemos, por lo que hemos dicho, suspender nuestro juicio; pero lo indiscutible es que se había violado una norma esencial de procedimiento, consagrada por una costumbre tradicional, por el hecho de haberse juzgado en bloque y por un solo voto a todos los acusados, en vez de hacerlo con cada uno por separado. Esta norma la conocían por cierto los miembros de la Asamblea, pero parecen haber sucumbido a la intimidación que sobre ellos se ejerció, al decirles los acusadores que tendrían la misma suerte de los reos si no consentían en su muerte en masa. Todos los *pritáneos,* como se llamaba a los miembros del tribunal popular, cedieron a la amenaza; todos menos Sócrates, en aquel momento miembro de la asamblea. Con legítimo orgullo, y como prueba de que para él fue siempre preferible la muerte a la injusticia, Sócrates en persona evoca el episodio en este pasaje de su apología:

"En cuanto a mí, atenienses, no ejercí nunca ninguna magistratura en la ciudad, pero sí fui miembro del senado, y la tribu de Antíoco, a la cual pertenezco, se encontraba en función de pritanía cuando vosotros decidisteis juzgar en masa a los diez generales que no recogieron a los náufragos del combate naval; cosa contraria a las leyes, como lo habéis reconocido todos posteriormente. En aque-

[20] *History of Greece,* Londres, 1959, p. 501.

lla ocasión fui yo el único de los pritáneos que se opuso a vosotros en esta violación de la ley; el único que votó en contra, no obstante que vuestros oradores estaban prontos a denunciarme y llevarme ante el tribunal. Contra vuestras intimaciones y clamores, estimé yo de mi deber estar con la ley y la justicia, afrontando cualquier peligro, y no unirme a vosotros, por miedo de la prisión o de la muerte, en la injusticia de vuestro decreto."[21]

Todo esto ocurrió —Sócrates tiene buen cuidado de recalcarlo— cuando aún imperaba en Atenas la democracia. Poco después, con la instalación de la oligarquía de los treinta tiranos, como resultado de la victoria espartana, las cosas tomaron un giro peor aún. Entre los oligarcas figuraban dos personajes: Critias y Cármides, emparentados muy de cerca con Platón, y que en alguna forma, como amigos o discípulos, habían estado también, en cierta época, muy cerca de Sócrates. Es claro que no podía hacerse a éste responsable por las fechorías que luego cometieron aquéllos, pero también parece fundada la conjetura de que esas amistades fueron uno de los motivos, aunque ciertamente no el único ni el principal, de la animadversión que se levantó contra Sócrates al ser restaurada la democracia, y que finalmente fue causa de su juicio y ejecución. Por lo pronto, y mucho antes de llegar a este extremo, Sócrates incurrió también en el desagrado de los oligarcas, quienes le llamaron para intimarle que cesara en su magisterio, o más claramente aún, que se abstuviera en lo sucesivo de hablar con los jóvenes. Según Xenofonte, fue Critias mismo quien le comunicó esta orden.[22] Con su ironía habitual, Sócrates preguntó entonces qué debía entender él por "jóvenes" (o sea las edades límites de la juventud), y también si lo de "no hablar" quería decir que ni siquiera podía abrir la boca para preguntar por el precio de los comestibles a un vendedor joven en el mercado.

Fuera del berrinche que esta respuesta produjo en sus interlocutores, las cosas, por entonces, no pasaron de allí, y podemos, incluso, tener por apócrifo un suceso del que Xenofonte es el único garante, y por más que sea bien socrática esta elusividad mordaz de aquellas preguntas y repreguntas. Lo que, en cambio, tiene todos los visos de la veracidad histórica, por haberlo puesto Platón en boca

[21] *Apol.*, 32b-c.
[22] *Mem.*, I, II, 32-38.

de Sócrates y en su discurso de defensa, fue la otra mucho más seria tentativa de intimidación de los oligarcas sobre Sócrates, cuando quisieron hacerle cómplice de los actos más reprobables de su gobierno o desgobierno. Lanzados, en efecto, por la pendiente fatal de la arbitrariedad y el crimen, quisieron los tiranos asociar al mayor número posible de personas, y desde luego a los ciudadanos más respetables, en la comisión de sus peores fechorías, imaginándose tal vez que esto les serviría de escudo contra el furor popular que no tardaría en desencadenarse. Fue así como concibieron, con otros muchos, el asesinato de León de Salamina, cuyas riquezas querían confiscar, y como llamaron a Sócrates, en las circunstancias y con los pormenores que él mismo relata, y que será mejor trasladar literalmente.

"En tiempo de la oligarquía —dice— me mandaron llamar los Treinta, junto con otros cuatro ciudadanos, a la Rotonda, y nos ordenaron ir a Salamina a prender a León, nativo de esta isla, a fin de darle muerte; y la misma orden dieron a otros muchos atenienses, con el propósito de engrosar lo más que pudieran el número de sus cómplices. Y fue entonces cuando yo demostré, no con palabras sino con hechos, que no me importaba en nada la muerte, y que mi único cuidado era el de no hacer ninguna acción injusta o impía. Por poderosa, en efecto, que fuese aquella autoridad, no me amedrentó al punto de decidirme a cometer una injusticia; y así, en cuanto salimos de la Rotonda, los cuatro se fueron a Salamina, de donde trajeron a León, mientras que yo me volvía a mi casa. Es muy posible que los Treinta me hubieran hecho morir por esto, si su gobierno no hubiera sido derrocado poco tiempo después; y de todo esto hay entre vosotros numerosos testigos." [28]

Con todo cuanto hasta aquí llevamos dicho, no hemos hecho aún perceptible lo que más nos importa, que es la personalidad misma de Sócrates; lo que a tantos de sus coetáneos cautivó, y que a nosotros nos subyuga aún hoy. Si sólo hubiera sobresalido por su valor militar y su valor civil, por virtudes como la fortaleza y la justicia, no habría pasado de ser un personaje como tantos que nos ofrece la historia antigua; una réplica, como si dijéramos, de Arístides el Justo, quien seguramente habría observado la misma conducta de Sócrates en circunstancias similares,

[28] *Apol.*, 32c-e.

pero en cuya personalidad no hay profundidad ni misterio ni fuerza de atracción. ¿Qué era, pues, lo que había en Sócrates, más allá de sus actos concretos, como núcleo invisible de su persona? A esta pregunta, evidentemente, no podrá darse jamás una respuesta exhaustiva, y lo mejor que podemos hacer, antes de aventurar, si podemos, nuestra propia opinión, será contemplar el retrato que de su maestro trazó Platón por la mediación artística de Alcibíades, y que es sin duda la mejor etopeya de Sócrates.

Sócrates según Alcibíades

Gran acierto fue de Platón el haber escogido, entre los personajes del *Banquete*, al joven Alcibíades para este designio. Nadie como él tan idóneo, por su viva sensibilidad y la espontaneidad de sus reacciones, para comunicar la impresión inmediata que Sócrates producía entre sus allegados. Haya sido verdad o ficción artística el discurso de Alcibíades, es cosa que importa poco o nada, pues lo decisivo es la verosimilitud histórica de la creación o re-creación poética. Aquí sí puede hablarse, en el mejor sentido de los términos, de la más feliz alianza entre poesía y verdad.

Sobre Alcibíades, una de las personalidades más dramáticas de la antigüedad clásica, no es menester que nos detengamos aquí en otro aspecto que el de sus relaciones con Sócrates. Según nos dice Plutarco, Sócrates supo percibir en Alcibíades un raro conjunto de disposiciones felices que, debidamente cultivadas, podrían haber hecho de él un verdadero estadista para el mayor bien de la república. Desgraciadamente su belleza, su riqueza y su vanidad le llevaron a entregarse a sus malas pasiones, y se perdió en su flor el fruto que aquellas otras dotes prometían. "A ningún otro hombre como a él —dice Plutarco— le puso la Fortuna tal cerco de fingidos bienes, para hacerle invulnerable a la filosofía." [24] Y hablando luego de cómo fue que las fuerzas del mal imperaron al fin, en la naturaleza de Alcibíades, sobre el espíritu del bien, que Sócrates encarnaba, añade el mismo historiador:

"Más que por su propensión a los placeres, fue su ambición y su amor de la gloria por donde sus corruptores se apoderaron de él y lo lanzaron prematuramente a las gran-

[24] *Vida de Alcibíades*, 193b.

des empresas, persuadiéndole de que tan pronto como empezara su carrera política, oscurecería inmediatamente no sólo a los demás generales y demagogos, sino que superaría incluso el poder y la fama de que Pericles gozaba en Grecia. Y así como el fierro reblandecido al fuego se endurece de nuevo bajo la acción del frío que contrae sus elementos, de la misma manera todas las veces que Alcibíades, lleno de sensualidad y orgullo, caía bajo el imperio de Sócrates, éste lo reprimía y lo reducía con sus palabras hasta tornarlo humilde y modesto, mostrándole lo improvisto que estaba de tantas cualidades y lo lejos que se hallaba de la virtud."[25]

Alcibíades es uno de los casos más típicos en que se cumple la conocida sentencia de Ovidio: *Video meliora proboque; deteriora sequor.* El remordimiento consiguiente a esta actitud de recta estimación axiológica, por una parte, y de flaqueza en la voluntad, por la otra, se delata más de una vez en la intervención que Platón le asigna en el *Banquete.* En estado de semiebriedad, y propicio, por esto mismo, a las efusiones más sinceras, comparece Alcibíades al final de la fiesta en que el poeta Agatón ha reunido a sus amigos para celebrar su victoria en el concurso de tragedia, y no poca sorpresa recibe al encontrar a Sócrates en medio de aquella alegre juventud, y no ciertamente en el papel de sermoneador o aguafiestas, sino tal como la ocasión lo demanda: bañado y perfumado, con sandalias de lujo —él que andaba siempre descalzo— y en suma, como dice Platón, enguapecido (καλὸς γεγενημένος).

En el momento de la aparición de Alcibíades, han pasado ya los discursos que los comensales han dicho en alabanza del amor, entre ellos el maravilloso discurso que Platón pone en boca de Sócrates, y como no queda por lo visto nada más que decir sobre el tema, los comensales son de parecer que Alcibíades haga a su vez el elogio de Sócrates, que es también, a su modo, algo tan misterioso, tan enigmático, como el Eros sobre el que aquéllos han disertado. Con la lucidez dionisíaca que le anima a todo lo largo de su discurso, Alcibíades no deja de recalcar este aspecto de la personalidad socrática, al empezar de este modo:

"El elogio de Sócrates trataré de hacerlo, señores, por imágenes o comparaciones. A él podrá parecerle que hago esto por burla, pero en verdad que la comparación que voy

[25] *Alcibíades,* 194d.

a hacer no es para haceros reír, sino para mostrar la verdad. Digo, pues, que este hombre es lo más semejante a los silenos que los escultores exponen en sus talleres, y que los artistas nos muestran tocando siringas o flautas, pero que si se les abre por en medio, exhiben en su interior imágenes de dioses. Y digo también que se parece al sátiro Marsias. Que por tu aspecto, Sócrates, te pareces a todo eso, ni tú mismo podrías negarlo, pero tampoco en lo demás que vas a oír. ¿Es verdad o no que eres un burlón? Si no quieres confesarlo, presentaré testigos. ¿Y no eres también flautista? Claro que sí, y mucho más maravilloso que Marsias. Éste, en efecto, hechiza a los hombres por medio de instrumentos y por el poder de su voz, y lo mismo puede hacer aún ahora cualquier ejecutante de sus sones... Son estos sones los únicos que pueden ponernos en estado de trance, y como son instrumento de la divinidad, muestran quiénes son aquellos que pueden recibir a los dioses y sus iniciaciones. Pero en lo que tú superas a Marsias es que sin instrumento alguno, sino en lenguaje llano, produces el mismo efecto. Porque cuando oímos los discursos de otro cualquiera, así pueda ser un excelente orador, no nos afectan prácticamente en nada. Cuando, en cambio, escucha alguien: mujer, varón o adolescente, tus palabras, y ya sea directamente de ti mismo o por intérprete, y por deficiente que éste pueda ser, nos quedamos sobrecogidos y entramos en estado de trance."[56]

Bajo su apariencia de sátiro burlón, bajo su grotesca fealdad, hay en Sócrates, según la admirable comparación de Alcibíades, un poder divino (como las figurillas de los dioses dentro de los silenos), un poder mágico de hechizo y acatamiento, que Alcibíades, en lo que más le atañe personalmente, continúa declarando como sigue:

"Cuando oigo a este hombre, y con mucho mayor fuerza que a los Coribantes,[27] me da vuelcos el corazón y me corren las lágrimas al son de sus palabras, y a otros muchos he visto que experimentan lo mismo. Cuando escucho a Pericles o a otros famosos oradores, me parece sin duda que hablan bien, pero nunca he sentido nada de aquello,

[26] *Symp.*, 215a-d.

[27] Los Coribantes eran los sacerdotes del culto de Cibeles, en Frigia. Cuando ejecutaban las danzas sagradas, creían entrar en un estado de transporte místico, en que les parecía oír directamente la voz de la diosa.

ni se me alborota el alma, ni se irrita al verse a sí misma en condición de esclava, mientras que bajo el influjo de este Marsias me veo a menudo en un estado tal, que me parece imposible seguir viviendo en semejante condición; y esto, Sócrates, no podrás decir que no es verdad. Y aún ahora soy consciente de que si quisiera prestarle oídos, no podría oponerle resistencia, sino que volvería a sentir lo mismo; porque me obliga él, en efecto, a convenir en que, estando yo menesteroso de tantas cosas, no me cuido de mí mismo, y en cambio sí de los asuntos de los atenienses. Y por esto, haciéndome violencia, me tapo los oídos como para defenderme de las sirenas, y me voy huyendo de este hombre, no sea que envejezca a su lado si continúo sentado aquí. Este hombre es el único entre todos, en cuya presencia he sentido algo de que nadie pensaría que fuera yo capaz, y es el tener vergüenza frente a alguien, y en verdad que sólo frente a éste me avergüenzo. Mi conciencia me da testimonio de que no me es posible contradecir a Sócrates cuando éste me amonesta sobre lo que no debo hacer; pero también me atestigua que tan pronto como me alejo de él, me subyugan los honores que recibo de la multitud. Así que me escapo de él y huyo como un esclavo, y cuando le vuelvo a ver, pienso en lo que antes había aceptado y siento vergüenza. Muchas veces incluso, creo que vería con gusto que este hombre no existiera más, aunque sě bien que si esto pasara, sería mucho mayor mi pesadumbre; de suerte que, en suma, no sé qué hacer con este hombre."[28]

Interrumpiremos por un momento el discurso de Alcibíades, pues no podemos resistir la tentación de transcribir, con referencia al anterior pasaje, el admirable comentario de Festugière:

"Hay allí —dice— algo que, más que todo el resto, nos lleva directamente al corazón de Sócrates. Alcibíades confiesa tener 'vergüenza de su miseria'. ¡Sorprendente expresión, cuyo equivalente no encontraremos en toda la literatura griega y romana! Sócrates despierta el remordimiento. Basta con verle, con oírle, con encontrar esta mirada grave y fija, estos ojos de toro, como dice Fedón. Este hombre supo hablar del alma como ningún pagano supo jamás. Tuvo la experiencia, la ternura, el divino respeto del frágil pájaro herido que se esconde en el fondo de nosotros. Una vez por lo menos, en la inmensa noche pagana,

[28] *Symp.*, 215d-216f.

tuvo un hombre el profundo sentimiento de nuestras miserias, así como de nuestros deseos, para levantar y dirigir las almas. A él debieron ellas el sentimiento del mal y le confesaron sus pecados. Es algo único, reiterémoslo, en la historia del paganismo." [29]

Alcibíades continúa diciendo:

"Esto es, pues, lo que yo y muchos sentimos con los sones de flauta de este sátiro; pero oídme aún en qué otras cosas se parece a los sujetos que he dicho, y la fuerza maravillosa que posee. Sabed bien, en efecto, que ninguno de vosotros le conoce, pero yo habré de revelarlo, una vez que he empezado."

La "revelación" que sigue es, en efecto, verdaderamente asombrosa. Libre de inhibiciones como está por el estado en que en esos momentos se halla, Alcibíades rinde testimonio de otra virtud de Sócrates: su temperancia, o mejor tal vez, su rectitud sexual. Es una virtud, a decir verdad, que hoy no tendría mayor importancia, toda vez que hoy se tiene comúnmente el homosexualismo como lo que es: como un vicio abominable, pero que en aquella época, por desgracia, era una práctica tan extendida, que por algo se designa el pecado *contra naturam* como el "pecado griego". Alcibíades, pues, cuenta con todos sus pelos y señales cómo fracasó redondamente en la tentativa que hizo —él que era el joven más bello de Atenas— por seducir a Sócrates, y no obstante haber empleado, a lo largo de toda una noche, todas las artes de seducción posibles. "Sabed bien —les dice a sus oyentes— y séanme testigos los dioses y las diosas, que cuando me levanté, después de aquella noche que estuve al lado de Sócrates, no había pasado nada distinto de lo que habría sido si hubiera dormido con mi padre o con mi hermano mayor." [30]

Es muy satisfactorio registrar este testimonio, que tiene todo el sello de una historicidad irrecusable, de que como caso excepcional entre sus contemporáneos, Sócrates estuvo inmune del pecado nefando, como lo estuvieron igualmente, hasta donde es permitido juzgar por lo que de ellos sabemos, Platón y Aristóteles. Fue así (es nuestra firme convicción y la explicación que nos parece la más natural) porque estos hombres, que por algo son la tríada suprema de la filosofía precristiana, buscaron afanosamente a Dios,

[29] A. J. Festugière, O. P. *Socrate*, Flammarion, 1934, pp. 93-4.
[30] *Symp.*, 219c-d.

cada cual a su modo y por sus símbolos: al "Dios desconocido" de que habló San Pablo en la colina del Areópago. En ellos sin duda pensaba el apóstol al decirles a los atenienses que sus mayores filósofos habían sido, sin saberlo, precursores y heraldos del Verbo encarnado.

En estrecha intimidad asimismo, sigue diciendo Alcibíades, estuvo él con Sócrates, como compañeros de rancho, en la campaña de Potidea; y lo que en el curso de ella pudo admirar de aquél, y su "éxtasis", en el más propio y riguroso sentido del término, lo describe luego Alcibíades con un sentimiento de experiencia vivida que se pierde en cualquier paráfrasis, de la siguiente manera:

"Diré ante todo que en su resistencia a las fatigas de la guerra, era superior no solamente a mí, sino a todos los demás. Cuantas veces quedábamos privados de víveres por falta de comunicaciones, como ocurre en campaña, no había nadie que pudiera compararsele en su capacidad de sufrimiento. Cuando, por el contrario, había abundancia en la mesa, nadie tampoco como él para gozar de todo; y por más que no le guste beber, a todos nos batía cuando se le obligaba a ello, y lo más notable de todo, es que nadie vio jamás a Sócrates en estado de ebriedad: algo de que me parece que vais a tener la prueba ahora mismo. Pues en cuanto a soportar los rigores del invierno (que son terribles en aquella región), hacía prodigios. En tiempo de las más fuertes heladas, cuando nadie se atrevía a dejar su abrigo, o por lo menos, nadie salía sin ir perfectamente abrigado y calzado, con los pies envueltos en fieltro o pieles de cordero, él, por el contrario, iba y venía con el mismo manto que acostumbraba siempre llevar, y marchaba descalzo por el hielo con más facilidad que los demás calzados, lo que daba por resultado que los soldados le miraran de mal ojo, creyendo que se proponía despreciarlos.

"Esto por su resistencia física. *Pero ved aún lo que hizo y soportó este varón intrépido*[31] durante la misma expedición; vale la pena que lo oigáis. Una mañana vimos que estaba de pie, sin moverse del mismo sitio, concentrado en sus pensamientos, como si investigara algo que no pudiera resolver. No encontrando lo que buscaba, no se movió del lugar, sino que continuó indagando en la misma actitud. Era ya mediodía; nuestros soldados lo observaban, y se decían los unos a los otros que Sócrates estaba meditando

[31] Verso de la *Odisea*, IV, 242.

desde el alba. Cuando al final llegó la noche, algunos soldados jonios, después de haber cenado, sacaron sus camas de campaña para dormir al fresco (estábamos entonces en verano), y observar al propio tiempo si Sócrates pasaría la noche de pie. Así estuvo, en efecto, hasta que rompió el día y se levantó el sol. Entonces dirigió a este astro su oración, y se fue por su camino." [32]

Cuál haya sido esta oración, no lo dice Alcibíades, pero podemos conjeturar que habrá sido la misma o semejante a la que en otro de sus Diálogos pone Platón, igualmente en boca de Sócrates, y que dice así:

"¡Oh Pan amigo y demás divinidades de estas ondas! Dadme la belleza interior del alma, y haced que el exterior en mí esté en armonía con la belleza espiritual. Que el sabio me parezca siempre rico, y que yo posea sólo la riqueza que un hombre sensato pueda tener y llevar consigo." Y luego, dirigiéndose a su interlocutor: "¿Tenemos algo más que pedir, Fedro? Por mi parte, me parece haber orado como convenía." [33]

El éxtasis de Potidea parece haber sido el más largo de los éxtasis socráticos, pero no fue ciertamente el único, pues en el mismo *Banquete* nos narra Platón cómo fue que Sócrates, yendo con Aristodemo a casa de Agatón, se quedó en el camino, inmóvil y ensimismado, y no fue sino buen rato después cuando se presentó en la fiesta. Y aun sin que habitualmente desembocara en el éxtasis propiamente dicho, en la enajenación de sí mismo, la autoconcentración fue en Sócrates una actitud constante; y ésta es la razón de que, a juicio de numerosos intérpretes, el otro célebre retrato del filósofo en general, que encontramos en el *Teetetes,* sea también en realidad un retrato de Sócrates, complementario del trazado por Alcibíades, y por más que Platón haya preferido en este caso referirse al filósofo como tipo y no como persona concreta. Y robustece esta opinión el hecho de ser el *Teetetes,* a lo que parece, el último de los diálogos platónicos en que Sócrates tiene aún color y vida de persona de carne y hueso, y no así, por el contrario, en los diálogos siguientes, en que no figura sino como la encarnación convencional del protagonista dialéctico, hasta que en las *Leyes* acaba por desaparecer del todo. El *Teetetes,* en cambio, termina con la despedida de Sócra-

[32] *Symp.,* 220a-d.
[33] *Fedro,* 279b-c.

tes, quien dice que se ve obligado a dejar a sus amigos por tener que comparecer en el Pórtico del Rey para responder a la acusación de Melito. Es como un toque artístico con el que Platón insinúa discretamente que nos las habemos aún con el Sócrates viviente y concreto. Es, en fin —y sobre esto volveremos después—, el diálogo en que Sócrates explica, más largamente tal vez que en ningún otro, algo tan incuestionablemente suyo como es la mayéutica.

De cualquier modo, en suma, conviene perfectamente a Sócrates esta pintura del filósofo [34] que se desentiende por completo de los pleitos, pasioncillas y ambiciones que agitan a sus conciudadanos y no por otra cosa sino porque "todo eso no es para él sino mezquindad y nada, pues apenas por su cuerpo está y habita en la ciudad, en tanto que su mente vuela por la extensión sin límites". Y a este propósito recuerda Platón la conocida anécdota de Tales de Mileto, el fundador de la filosofía, de quien, al verle caer en un pozo por andar con la mirada en el cielo, se burló una sirvienta de Tracia, diciéndole que haría mejor en ver lo que estaba a sus pies. "Esta mofa —añade Platón— es aplicable a todos cuantos pasan su vida en el ejercicio de la filosofía." La mayoría de las gentes, en efecto, se ríe de ellos al verles del todo ineptos en los "oficios serviles", tales como las chicanas en los procesos judiciales (nueva alusión al proceso de Sócrates); pero en cambio, el burlador paga la pena del talión cuando en lugar de discutir sobre lo que yo te debo a ti o tú a mí, "hay que remontar a las alturas para examinar en sí mismas la justicia y la injusticia, y su esencia respectiva". Es entonces cuando al hombre vulgar le da vueltas la cabeza y cae en el precipicio. No quiere con esto decirse que el filósofo tenga su asiento entre los dioses, pues obviamente se lo impide su condición mortal; pero sí debe aplicar todo su esfuerzo en evadirse (φεύγειν) "de aquí para allá". "La evasión —termina diciendo Platón— consiste en asimilarse a Dios en cuanto sea posible; y la asimilación, a su vez, está en hacerse uno justo y santo en la claridad del espíritu." [35]

Volviendo al discurso de Alcibíades, remata, por lo que hace a los hechos notables de Sócrates, en lo relativo a su conducta militar, a su valor incomparable o "presencia de espíritu", la cual, a juicio del mismo Alcibíades, fue supe-

[34] *Teet.*, 172e-177a.
[35] *Ibid.*, 176b.

rior, en la retirada de Delion, a la del propio general Laques. No es menester alargarnos más en este punto, por haberlo tratado con antelación; por lo que concluiremos transcribiendo este final del discurso que comentamos, en el que Alcibíades pondera una vez más la originalidad única y absolutamente desconcertante de Sócrates, su insondable riqueza interior bajo las apariencias más humildes o triviales. Dice así:

"Podría citar en alabanza de Sócrates gran número de hechos no menos admirables; pero quizá se encontrarían sus semejantes en otros hombres, en cada uno de los dominios de la acción. Mas lo que hace a Sócrates digno de toda admiración, es que no se encontrará otro que se le parezca, ni entre los antiguos, ni entre los contemporáneos. Podrá, por ejemplo, encontrarse una imagen de Aquiles en Brasidas o en otros aún; o compararse a Pericles con Néstor o Antenor, y hay otros personajes en quienes sería fácil reconocer semejanzas. Pero este nuestro hombre es algo tan raro, tan fuera de lugar (ἀτοπία), él y sus discursos, que ni de lejos ni buscándolo mucho se podrá hallar otro como él, ni entre los antiguos ni entre los modernos, a no ser que le comparemos no con hombre alguno, sino con los que dije: con los silenos y los sátiros. Porque omití decir, cuando comencé, que sus discursos son en todo semejantes a los silenos cuando se abren. Si uno, en efecto, se pone a oír los discursos de Sócrates, tal vez parecerán de pronto risibles, porque las palabras y frases con que viste su pensamiento parecen por de fuera como la piel de un impudente sátiro. No os habla, en efecto, más que de asnos con enjalma, de herreros, zapateros y curtidores, y parece como si dijera siempre lo mismo y en los mismos términos; de suerte que no hay ignorante o necio que no lo tome a risa. Pero que se abran sus discursos, que se examinen en su interior, y se encontrará luego que sólo ellos están llenos de sentido; y en seguida, que son por extremos divinos, y que encierran la mayor imaginería posible de virtudes, y tan dilatados son, que se extienden a todo lo que debe servir de meta a todo aquel que quiera hacerse hombre de bien y perfecto." [36]

[36] *Symp.*, 221c-222a.

EL PARTERO ESPIRITUAL

La clave de toda esta "extrañeza" o *atopía* en la personalidad de Sócrates, y que con razón llena de asombro a Alcibíades, va a dárnosla el propio Sócrates al declararnos, en su apología, la misión divina que ha recibido; y por esto dejaremos para el capítulo siguiente el secreto más profundo de una personalidad que nadie sino su sujeto mismo pudo revelarnos. Pero en la vida habitual de Sócrates que ahora estamos considerando, en lo que de su conducta era patente a todos —así no tuviesen las penetrantes dotes de observación propias de Alcibíades—, hay otros aspectos de extraordinaria importancia, y que por motivo alguno podríamos omitir aquí, como es el concerniente al método de su enseñanza (hasta donde, en el caso de Sócrates, pueda hablarse de "enseñanza"), o sea, para decirlo con la palabra que su propio autor le impuso, la *mayéutica.*

Sin dificultad habrá notado el lector, en todo el curso de este ensayo, cómo hemos hecho caso omiso, o poco menos, de aquello sobre lo que otros autores suelen disertar tan prolijamente, que es en la llamada "doctrina" o "filosofía" de Sócrates. No tenemos inconveniente, por supuesto, en admitir, sobre la base del testimonio de Aristóteles, corroborado por todos los diálogos platónicos, que Sócrates pudo haber sido, si se quiere, el descubridor de los conceptos universales, y no porque lo hubiese declarado así él mismo, sino por el simple hecho de obligar indefectiblemente a su interlocutor a remontarse a esta generalidad conceptual en la discusión de cualquier asunto. Pero con todo su inmenso rendimiento en la historia de la filosofía, no hay allí una doctrina filosófica propiamente dicha (del mismo modo que la lógica no es aún la filosofía, sino apenas su "órgano" o instrumento), y si la hubiere, sería la única que con certeza podríamos adscribir a Sócrates. En todo el resto, en efecto, y así nos opongamos a autoridades muy respetables, nuestra más sincera convicción es la de que es imposible el deslinde entre lo socrático y lo platónico o xenofóntico. Si la doctrina de las ideas, por ejemplo, hubiera sido de Sócrates, ¿cómo explicarse que no la encontremos desde los primeros diálogos de Platón, sino que, por el contrario, sea bien visible un proceso en el hallazgo y formulación de la doctrina? Ésta es la reflexión tan sim-

ple y tan juiciosa que se hace Festugière, quien por lo mismo, no teme afirmar, al igual que Georges Bastide, que Sócrates "no tuvo doctrina".[37]

Quitémonos de la cabeza, de una vez por todas, la idea de que por ello desmerezca en algo la dignidad de Sócrates y su papel en la historia. Sócrates vale, una vez más, por su personalidad y por sus actos, antes que por la emisión de estos o aquellos *philosophemata*; todo lo contrario, exactamente, de lo que ocurre con sus precursores, con los filósofos llamados presocráticos, de muchos de los cuales no sabemos prácticamente nada, salvo la autenticidad de los fragmentos en que se funda, con toda justicia, su fama como pensadores. Sócrates, por su parte, enseñó no una filosofía, sino a filosofar, y bien puede defenderse ser esto último más importante aún que lo primero. Al modo que San Pablo dice de sí mismo que ha engendrado a Onésimo para el Evangelio, Sócrates pudo decir que había engendrado a Platón para la filosofía. A singular designio de la Providencia atribuye Taylor el que el mayor discípulo de Sócrates, el único verdadero "sucesor", haya sido conjuntamente el mayor genio filosófico y el mayor artista del lenguaje, por lo menos en la antigüedad, y por esto agrega que, directa o indirectamente, Sócrates ha sido el maestro de toda la humanidad pensadora.[38]

Sócrates, empero, no reivindicó jamás para sí ya no digamos la paternidad de ninguna doctrina filosófica, pero ni siquiera la paternidad espiritual de ninguno de sus discípulos, sino apenas —con sinceridad que no hay motivo para impugnar— el oficio o arte del alumbramiento igualmente espiritual: el arte de partear, que en griego se denomina mayéutica (μαιευτικὴ τέχνη, de μαῖα, partera). En muchos lugares de sus diálogos nos describe Platón a su maestro en el acto de declarar este arte tan suyo, pero más de propósito en el *Teetetes*, del cual debemos trasladar, por lo mismo, los pasajes más significativos.

Prendado de la inteligencia de Teetetes, quien desde muy joven mostró ser uno de los grandes matemáticos de su época, Sócrates pretende coronar tan bello talento con el concepto general de la ciencia; pero desde luego advierte que, como suele ocurrir con los científicos cuando son

[37] Festugière, *Socrate*, p. 71.

[38] "The teacher of all thinking men since his own day." *Socrates*, p. 129.

llevados al terreno de la discusión filosófica, su interlocutor no acierta por ninguna parte, y que se esfuerza en vano por elevarse sobre la ciencia particular que cultiva, hacia un plano de mayor abstracción. Al acudir afectuosamente Sócrates en su ayuda, para impedirle caer en el desaliento, el diálogo prosigue así:

"Lo que tienes es mal de niño, mi querido Teetetes, y tus dolores no son de vacuidad, sino de preñez. —No lo sé, Sócrates; lo que sé es que digo lo que siento. —¿No has oído decir, pobre inocente, que yo soy hijo de una muy hábil y renombrada partera, Fenarete? —Así lo he oído, en efecto. —¿Y no has oído decir también que me dedico al mismo arte? —Eso no. —No vayas a denunciarme, pero así es en verdad, y que no tengo rival en esto de cortar el cordón umbilical. Reflexiona en lo del oficio de las parteras, y comprenderás mejor lo que quiero decir... ¿No es natural y necesario que a las mujeres encinta las reconozcan las parteras, mejor que las otras? —Ciertamente. —Además, las parteras pueden, con sus drogas y sus encantamientos, suscitar los dolores del parto, o calmarlos a voluntad, facilitar el alumbramiento de las que son difíciles, y facilitar el aborto cuando resulte conveniente por ser el feto prematuro. —Es cierto. —Ahora bien, mi arte de partear se asemeja en todo al de ellas, y sólo difiere en que se aplica a los varones y no a las mujeres, y que atiende no a sus cuerpos, sino a sus almas en el momento de su alumbramiento. Y el privilegio que mi arte tiene sobre el de las parteras, es que yo puedo distinguir con todo rigor si el pensamiento del joven ha parido un ente quimérico y falso, o por el contrario, un fruto de vida y verdad. Por otra parte, tengo de común con las parteras el ser estéril en sabiduría; y el reproche que muchos me hacen, de que así como pregunto a los demás, no doy jamás mi opinión personal sobre nada, por falta de sabiduría, es un reproche verídico. Y la causa es que Dios me impone el deber de ayudar a parir a los otros, pero a mí me ha negado el poder de engendrar. No soy, pues, sabio en grado alguno, y no tengo ningún descubrimiento que mi alma haya dado a luz. En cuanto a los que buscan mi compañía, hay algunos que a primera vista no parecen saber nada en absoluto; pero todos, a medida que progresa nuestra convivencia, y con tal que Dios les ayude, es maravilla ver cómo adelantan... Sin embargo, es claro que nada aprendieron nunca de mí,

sino que por sí mismos, en su propio seno, encontraron y alumbraron muchas y bellas cosas. De que su parto sea feliz, en cambio, los autores somos Dios y yo. Y la prueba está en que muchos, confiados en sus propias fuerzas y no haciendo ningún caso de mí, se dejaron persuadir por otros que podían abandonarme antes de lo que debían; y no bien lo hicieron, dejaron abortar, a causa de las malas compañías, los demás gérmenes que llevaban consigo, e incluso con aquellos frutos que por mi cuidado habían ya dado a luz, los dejaron perecer por el mal alimento que les dieron... Quienes me frecuentan, pues, sienten lo mismo que las parturientas: tienen dolores y están llenos de perplejidades que les atormentan por días y por noches mucho más que a aquéllas; y estos dolores mi arte tiene la virtud de suscitarlos o calmarlos... Pero hay algunos, Teetetes, que percibo no estar en gestación de ningún fruto, y que, por tanto, no tienen necesidad de mí, y con la ayuda de Dios conjeturo con toda precisión a quién deberán allegarse para aprovechar; y así es como he mandado a muchos con Pródico, y a otros con otros hombres sabios y divinos. ¿Por qué te doy, mi admirable amigo, todos estos detalles? Pues porque sospecho que estás pasando por los dolores de una gestación íntima. Entrégate, pues, a mí, al partero hijo de la partera; esfuérzate por responder a mis preguntas lo mejor que puedas; y si después de examinar lo que digas, lo arranco y lo arrojo lejos de mí, por creerlo apariencia vana y no verdadera, no vayas a enfurecerte conmigo, como suelen hacerlo las parturientas primerizas... Cuando procedo de este modo, no lo hago por mala voluntad, sino porque no me es lícito, por todas las leyes divinas, dar cabida a la mentira y ocultar la claridad de la verdad."[39]

De cualquier individuo, salvo del reconocidamente mentiroso, habrá que tomar siempre por verdad lo que dice, salvo prueba en contrario; pero mucho más cuando se trata de un hombre como Sócrates, de tan clara sinceridad en todos sus actos, hasta el punto de haber aceptado voluntariamente la muerte, por no ser infiel a sus convicciones más íntimas. Sócrates habrá sido lo que se quiera, menos un simulador; y por esto es asombroso, irritante mejor dicho, el trabajo que se dan tantos pretendidos "intérpretes" de Sócrates, por distorsionar lo que tan claro está en el texto que hemos transcrito y en los otros muchos corre-

[39] *Teet.*, 149a-151-d.

lativos de los diálogos platónicos. No le disputan a Sócrates (en esto por lo menos respetan su dicho) la maestría que él reclama para sí en el arte de provocar en los otros el alumbramiento intelectual; pero sí atribuyen a la consabida "ironía" socrática (no olvidemos que εἰρωνεία es "disimulación", ni más ni menos), como si fuera puro fingimiento, la otra afirmación de que él mismo, Sócrates, carece de potencia creadora en este dominio del espíritu. Ahora bien —y si no lo extractamos así fue sólo por no hacer demasiado larga la cita—, Sócrates hace precisamente de esta impotencia una condición necesaria de su pericia en la mayéutica, ya que allí mismo dice que las buenas parteras no se encuentran por lo común sino entre las mujeres que no han podido nunca o no pueden ya concebir ellas mismas. Una y otra cosa van, pues, de la mano, y habría, por tanto, que aceptar o negar ambas simultáneamente. Lo que pasa es que a veces los *scholars*, por el prurito de ser originales, no ven más allá de sus narices, ni siquiera lo que cae de modo inmediato bajo su experiencia directa y cotidiana en la vida universitaria. ¿O no es lo más frecuente que los mejores profesores sean los peores investigadores, y viceversa, y que quienes han lanzado a generaciones enteras por el camino del progreso científico, se encuentren ellos mismos, al final de su vida, con las manos vacías, con la conciencia de no haber aportado nada de original al acervo del conocimiento?

No hay, pues, por qué insinuar que Sócrates está ironizando o mintiendo, que viene a ser lo mismo, cuando con toda humildad confiesa que él por sí no ha producido ningún fruto vital en la filosofía; y ésta podría ser la más simple y obvia razón de que no haya escrito nada, sencillamente porque no se sentía él mismo grávido de algo que mereciera darse a luz con viabilidad perdurable. No quiere esto decir que no tuviera ciertos conceptos, y la aprehensión de ciertos valores, sin lo cual habría sido imposible su misión, según lo ponderaremos al meditar sobre su apología; pero se trata, como esperamos comprobarlo, de conceptos más vividos que racionalizados, y que por esto mismo no podían expresarse en un cuerpo de doctrina. Sócrates, en suma, no tuvo el genio filosófico de Platón (¿por qué no decirlo así, llanamente?); pero aparte de haber hecho posible a Platón, que fue sin duda su más feliz alumbramiento, su eterna gloria consiste en haber mostra-

do, con su método de la mayéutica, que el saber más alto, la filosofía, debe ser una elaboración personal y no una trasmisión de nociones prefabricadas; y el propio Platón lo refrenda así, para siempre, en su célebre Carta VII.

La ironía de Sócrates, a nuestro entender, no debe verse allí donde confiesa él su ignorancia o su impotencia creadora, sino más bien cuando aparenta, en sus diálogos con los sofistas, ver en sus interlocutores unos sabios consumados, cuando en su interior no podía verles sino como lo que eran, como unos solemnes fanfarrones. Ésta sí es ironía en su más propio sentido de disimulación, pero es también un ardid táctico frente al adversario, y por lo mismo, legítimo. Cuando, por el contrario, se refiere a sí mismo, y más en sus conversaciones no con sus enemigos sino con sus amigos, no hay por qué poner en duda la sinceridad de quien, con la confesión de su propia impotencia, reivindica con la misma energía la seguridad del diagnóstico en los frutos ajenos, y achaca la perdición de muchos jóvenes atenienses al hecho de haber desertado prematuramente de su convivencia y guía. Si hay alguien que sabe perfectamente lo que tiene y lo que no tiene, y para qué está y para qué no está en este mundo, es por cierto Sócrates.

Desde otro punto de vista, y como una de tantas cuestiones disputadas en torno de este tema, preguntémonos aún si la mayéutica puede o no ser un método de genuina invención filosófica; o dicho de otro modo, si es posible que uno extraiga de sí mismo y por sí mismo el conocimiento, o si, por el contrario, no habrá aquí también una superchería, en cuanto que subrepticiamente, por las preguntas que hace el pretendido experto en mayéutica, se comunican al interlocutor nociones que éste no inventa en realidad, sino que apenas explicita. La cuestión es muy grave esta vez, y no nos atrevemos a zanjarla sin las debidas distinciones y contradistinciones.

La respuesta en uno u otro sentido depende en última instancia, naturalmente, de la posición que se adopte con respecto a la otra cuestión más general del innatismo o empirismo de las ideas. La mayéutica será un procedimiento eficaz, o por lo menos puede alegar para ello un justo título, si el alma viene dotada, desde su origen mismo, de un patrimonio de nociones infusas, así no sea sino en estado germinal, pero no si, por el contrario, es ella por sí misma, según dijeron los escolásticos, *tanquam tabula rasa,*

in qua nihil est scriptum. En este caso será vano todo esfuerzo por extraer del alma lo que no contiene; lo que no puede alumbrar por sí misma, sino fecundada por la experiencia.

Pero hay aún, a lo que nos parece, una tercera posición, que sería intermedia entre aquellas dos posiciones extremas, y que consistiría en admitir un innatismo mitigado, es decir, circunscrito a ciertas ideas o nociones, principalmente del orden moral. Por esto tal vez nos parece más forzado el empleo de la mayéutica en aquellos diálogos platónicos (el *Menón* es el ejemplo sobresaliente) en que se trata de aplicarla a la invención de verdades matemáticas o científicas, y más natural, por el contrario, cuando opera con cosas como las virtudes y los vicios. Éste es el terreno, por lo demás, en que ejerce de preferencia su arte el Sócrates de los diálogos platónicos que podemos tener por históricos.

En cuanto a Platón mismo, y por más que no pueda demostrarse así rigurosamente, parece legítima la hipótesis de que por el hecho de haber aceptado, él también y con mayor entusiasmo que nadie, la obstetricia del espíritu practicada por su maestro, como método epistemológico de aplicación universal, fue llevado necesariamente a postular a su vez el innatismo de las ideas igualmente del modo más radical, y juntamente con esto, y como su necesario complemento, el conocimiento como reminiscencia, y por la misma necesidad, en fin, la doctrina de la preexistencia del alma.

En esto último no pudo seguirle la patrística y escolástica medieval de inspiración platónica, pero sí le acompañó en lo del innatismo de las ideas, aunque mitigado o restringido a las nociones del orden moral, como es patente en San Agustín. Para asumir esta posición, les estimulaba además, a los padres y doctores de la Iglesia anteriores a Santo Tomás, lo que por otra parte sabían por la Sagrada Escritura, de ser el alma humana imagen de Dios, y estar por ello en nosotros, según dice el salmista, "sellado el resplandor de su rostro". Es muy difícil, a lo que nos parece, conciliar con estos textos la otra concepción del alma *tanquam tabula rasa,* y por esto hemos creído siempre que está más dentro del espíritu de la filosofía cristiana el innatismo temperado de San Agustín, antes que el empirismo radical de Santo Tomás.

Perdónenos el lector esta breve digresión, que hacemos simplemente con el ánimo de mostrar, por creerlo aquí apropiado, la dilatada repercusión de la mayéutica socrática en la filosofía occidental. Desde la maravillosa exploración del alma humana en las *Confesiones* de San Agustín, hasta la otra semejante y que puede parangonársele, en los *Pensamientos* de Pascal, de Sócrates, y de nadie más, arranca esta filosofía de la interioridad, de tan incalculable rendimiento en lo que más importa, que es el conocimiento del hombre y la dirección de su conducta.

Lo último que queremos poner en claro, como preludio a lo que en el siguiente capítulo diremos sobre el supuesto y tan debatido racionalismo de Sócrates, es que por ser el conocimiento —por lo menos el conocimiento moral— un verdadero fruto vital del espíritu humano, no puede decirse que en él intervenga la pura razón especulativa, en el sentido en que este término se entiende tanto en Kant como en Aristóteles. De este último precisamente [40] proviene la imputación, que desde entonces se le ha hecho a Sócrates, de que la virtud se identifica con la razón, y de que no puede obrarse el mal sino por ignorancia. Pero los mejores intérpretes modernos nos hacen parar mientes en que la "razón" de que hablaba Sócrates no era la facultad de aprehensión pura y descarnada del objeto, sino la *phrónesis*, este término intraducible que designa conjuntamente la percepción intelectual y la vivencia amorosa. Quien, en efecto, sienta y ame el bien así, "con toda su alma", como dirá Platón, no puede obrar el mal. En confirmación de lo cual, nos permitiremos aducir apenas sendos textos de dos grandes helenistas de nuestros días: Rodolfo Mondolfo y Werner Jaeger. El primero dice así:

"Esta idea del bien no debe, según el pensamiento de Sócrates, interpretarse como objeto de pura contemplación intelectual, separada y distinta de las exigencias y energías volitivas del hombre, sino como objeto de una íntima adhesión espiritual, objeto de amor y voluntad activa, de manera que su conocimiento se convierte en fuerza motriz y directora de la actividad espiritual y práctica humana. Así, puede decirse que la virtud es ciencia, y recíprocamente, que la ciencia es virtud." [41]

[40] *Ética Nic.*, VI, 13, 1145 y VII, 2, 1146.
[41] *Sócrates*, Buenos Aires, 1955, p. 42.

No menos explícito es por su parte Jaeger, quien se expresa como sigue:

"El conocimiento del bien, que Sócrates descubre en la base de todas y cada una de las llamadas virtudes humanas, no es una operación de la inteligencia, sino, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido." [42]

La mayéutica, en fin, así como lo que podríamos llamar la teoría socrático-platónica del conocimiento, ha de tomarse, como lo señalan con toda razón los exegetas, dentro del contexto de los diálogos que cronológicamente parecen haber precedido al *Teetetes*, principalmente el *Banquete* y la *República*, en los cuales se habla en una u otra forma (recuérdese no más el discurso de Diótima) del conocimiento como de una generación que tiene lugar en el alma al ser fecundada por el bien y la belleza, y que todo ello se cumple por obra del amor. Hayan sido o no del Sócrates real aquel discurso y los otros sobre semejantes temas, lo indudable es que su mayéutica o psicagogía, como podemos llamarla también, tiene por fondo vivencial una emoción de amor por las almas, por aquellas que percibía él estar dotadas de disposiciones felices para concebir y dar a luz frutos genuinos de sabiduría y virtud. Es algo que se desprende con irresistible evidencia del testimonio platónico, y que contradice rotundamente la imagen que se nos quiere presentar de Sócrates como de un seco y avinagrado racionalista.

Reconocemos, eso sí, que esta concepción de la virtud como saber, aun con todos los matices que hemos puesto en el término "saber", adolece de un optimismo excesivo en el poder de la razón; pero éste es un achaque común a toda la filosofía antigua, hasta los estoicos incluso, y en modo alguno exclusivo de Sócrates. Ninguno de sus corifeos, ni Platón ni Aristóteles, tuvieron la percepción profunda del mal que encontramos en la antigua religión judaica y luego en el cristianismo. Nos limitamos a señalarlo así por el momento, a reserva de volver sobre ello cuando apreciemos lo que desde ahora podemos llamar el mensaje apolíneo de Sócrates.

[42] Cita en Mondolfo, *op. cit.*, p. 45.

Sin querer hemos derivado a estos puntos de discusión doctrinal al estudiar algo tan insoslayable como la actividad mayéutica de Sócrates; pero esto mismo es una nueva prueba de lo inseparables que son en él su vida y su pensamiento; su teoría y su actividad práctica. Toda su vida, en efecto, como nos lo dirá él mismo en su apología, transcurrió simplemente en esto: en estarse en la plaza pública, de la mañana a la noche, ocupado en el "examen" (ἐξέτασις) de todos cuantos deseaban allegarse a él; en lo que los maestros de la vida espiritual llamarán en nuestro idioma "discernimiento de espíritus", e imponer de este modo el orden y la claridad racional que amenazaban extinguirse en el apogeo de la sofística.

SÓCRATES EN SU VIDA FAMILIAR

Por lo mismo que Sócrates no fue jamás, en ningún sentido, un pensador solitario, no obstante los eclipses de sus éxtasis, y que su vida entera fue así, de todo en todo, vida pública, hemos dejado para el final, como algo que no reviste sino una importancia absolutamente secundaria, lo que en la novela histórica moderna, con más novela que historia seguramente, se denomina la "vida privada" de Sócrates, y que está esparcida de anécdotas tan variadas como fantasiosas.

Muy lejos está de nuestro ánimo el desdeñar la vida íntima de cualquier personaje histórico, ya que la consideramos como un dato de primera importancia para iluminar su personalidad; pero a condición, naturalmente, de que tengamos de ella información fidedigna. Ahora bien, lo que a este respecto sabemos de Sócrates es bien poca cosa, y desde luego debemos desechar la representación tan popular, pero tan arbitraria, de Xantipa, su esposa, como una harpía, o cosa por el estilo, que habría hecho de Sócrates un mártir en su hogar, antes de serlo en el proceso que le llevó a la muerte. Éstas son invenciones, como dice Taylor[43] con muy buen sentido, de biógrafos alejandrinos a varios siglos de distancia, pero no hay de ello el menor rastro ni en Platón ni en Xenofonte.

En Platón aparece Xantipa una vez tan sólo (en el *Fedón,* exactamente) para despedirse de su esposo, el día mismo

[43] *Socrates,* p. 91.

que éste ha de apurar la cicuta, y llevando consigo a sus tres hijos, el mayor de los cuales, según datos que encontramos en el mismo Platón, no tendría más de dieciocho años, y el último era un infante a quien su madre llevaba en brazos. Como Sócrates tenía al morir alrededor de setenta años, las edades de sus hijos, según el juicioso comentario de Taylor, son indicio de un matrimonio tardío, por parte de su padre al menos, así como de que conservó la virilidad hasta tan avanzada edad. Xenofonte,[44] por su parte, nos cuenta cómo Sócrates reprendió un día severamente al hijo mayor, Lamprocles, por su mal comportamiento con su madre. La excusa de Lamprocles era el carácter "dominante" de Xantipa, lo cual, aun aceptando la veracidad, por lo demás bien cuestionable, de la anécdota, no autoriza a presentarla como una fierecilla.

De cualquier modo, podemos tener por cierto que las mujeres no tuvieron ninguna influencia en la vida de Sócrates. Es difícil imaginar que ni en su juventud haya podido verse asediado por ellas quien en lo físico (y en esto sí hay absoluta uniformidad en su iconografía) fue en todo semejante, según la certera comparación de Alcibíades, a un sileno: calvo, chato, de ojos saltones y gruesos belfos, y vientre abultado. No era fácil percibir la divinidad interior que se ocultaba bajo tan toscas apariencias, ni es de esto de lo que, por lo común, se enamoran las mujeres. Pero él mismo no parece haberlas buscado especialmente, con haber sido, como fue, varón cumplido; y apenas en el declinio de su vida se decidió a fundar un hogar, tal vez por el deber que creyó tener, como buen ciudadano ateniense, de dejar hijos a la patria, a aquella ciudad suya que amó sobre todas las cosas. No habrá sido quizá —es otra conjetura permisible— un hogar muy feliz el suyo; y esto por la simple razón de que fue yendo gradualmente de la pobreza a la miseria, como lo confiesa el mismo Sócrates al declarar ante sus jueces que por dedicarse completamente a su misión, fue desentendiéndose más y más de sus asuntos familiares. De aquí habrán venido, por más que Xantipa haya sido buena mujer y amante esposa, recriminaciones y sinsabores, como ha sido el caso general cuando el jefe de familia, por uno u otro motivo, asume un destino heroico; recordemos el caso semejante, y esta vez históricamente comprobado en todos sus detalles, de Tomás

[44] *Mem.*, 11, 2.

Moro y su familia. De igual modo, sordo a llantos o reproches, una mañana primaveral del año 399 antes de nuestra era, Sócrates abandonó para siempre su vieja casa de Alópeke, para dirigirse con paso firme y sin que nadie le constriñera, a responder a la acusación que había sido formulada en su contra ante el Arconte Rey.



IV. SÓCRATES SEGÚN SU APOLOGÍA

Como todo lo referente a Sócrates, su proceso judicial también, en su origen, secuencia y desenlace, es algo que, fuera de unos pocos hechos históricamente establecidos, ha sido discutido y continuará por siempre discutiéndose, con toda probabilidad, en todos sus aspectos. Cuáles fueron los motivos que llevaron a sus enemigos a formular su acusación; qué dijo o qué debió decir el inculpado en su defensa; cómo se explica la sentencia final, y si fue o no justa, y de acuerdo con qué especie de derecho o de justicia: son éstos apenas unos cuantos temas entre los muchos de que está entretejida toda esta polémica; y nadie —cuánto menos quien confiesa humildemente no atreverse a rivalizar en nada con los grandes *scholars*— puede arrogarse la pretensión de decir la última palabra. No obstante, todo aquel que cautivado por la personalidad de Sócrates, sintió alguna vez la necesidad de expresar lo que sobre él sentía, no puede sustraerse a la necesidad de consignar honestamente, hasta el fin, cuál es su parecer, por la poca o mucha información que haya podido allegarse; y cuando más no pudiere, declarar su emoción ante documentos tan sublimes como la *Apología* platónica, con la sencillez y el derecho de cualquier espectador ante la obra maestra en el arte o en la filosofía.

Con este espíritu procederemos en lo que va a seguir, y en especial nos esforzaremos por deslindar en todo momento lo que consideremos estar firmemente establecido, de aquello que no es sino conjetural o aporético.

Antecedentes y características del proceso

En lo que parece haber mayor consenso, por varias que sean las discrepancias en ciertos pormenores, es en la apreciación general de la situación social y política que hizo posible la incoación del proceso, y que en parte hemos descrito al trazar el cuadro del medio histórico en que vivió Sócrates.

No hay nada como la amargura para engendrar, como su cortejo natural, todas las malas pasiones, y entre éstas

el recelo, el resentimiento y la venganza. Ahora bien, esto era puntualmente lo que ocurría en la ciudad que acababa de pasar, y tan seguidamente, por dos terribles experiencias: la primera, la derrota en la guerra con Esparta; la segunda, consecuencia de aquélla, el régimen sanguinario de los treinta tiranos, el peor sin duda que había tenido jamás Atenas. Apenas restaurada la democracia, era natural que se produjera allí también en la mentalidad colectiva, el mismo proceso de revisión que se ha dado en todos los países y en todas las épocas, después de las grandes catástrofes. Había que buscar, remontando en el curso del tiempo, las causas que habían hecho posible la ruina de un pueblo otrora fuerte y victorioso; y nada mejor, para dar entera satisfacción al espíritu inquisitivo, que el poder concretar esas causas en tales o cuales hombres que serían así, en última instancia, los responsables de la situación. Con su castigo y con la extirpación de las tendencias por ellos representadas, parecía como si se purificase la ciudad de sus ofensas contra sus dioses tutelares —que tan dura expiación habían tenido—, y precaviese, al propio tiempo, la repetición de aquellas desgracias.

Ahora bien, los hombres del partido conservador, entonces en el poder, vieron en el movimiento de la Ilustración, o más concretamente de la sofística, con su espíritu disolvente de las creencias y costumbres tradicionales, en que reposaba, según ellos, la antigua virtud ateniense, la causa mayor de tantos desastres, y resolvieron, por tanto, atacar el mal en su raíz. Para esto era necesario hacer enmudecer para siempre a los propagandistas de tales tendencias, y desde luego a los que por su prestigio aparecían como los más peligrosos, a la cabeza de los cuales estaba, según ellos mismos, su conciudadano Sócrates.

¿Por qué Sócrates precisamente? Pues sencillamente porque para todos aquellos que no habían llegado a formar parte de su círculo íntimo, Sócrates no se distinguía, por todas sus apariencias, de la generalidad de los sofistas. Como ellos también, todo lo discutía y ponía en entredicho, sin exceptuar, antes haciendo de ello capítulo predilecto de sus eternas preguntas y repreguntas, cosas tales como la religión, el Estado y la moralidad; y sobre esto aún, sin dar jamás él mismo una solución a cualquiera de sus aporías, sino refugiándose en su invariable "no saber". Lo único afirmativo en él parecía ser el valor que

incondicionalmente atribuía a la verdad y a la virtud; pero aun esto podía parecerles a muchos, por más que no se hubiera inventado aún este término, formalidades vacías, menesterosas de un contenido que no se encontraba por ninguna parte. ¿Cómo distinguir entonces, mientras no se penetrara en la intimidad del personaje, la erística de los sofistas de la mayéutica socrática?

Había algo más aún, y era que, como lo reconoce el propio Sócrates en su apología, los jóvenes aprendían pronto esta práctica del examen o "elenco" (ἔλεγχος) del interlocutor, y cuyo último resultado, en suma, era ponerlo en ridículo, y la realizaban a su vez con sus padres o sus mayores, con lo que la autoridad de éstos quedaba por los suelos. "Esto fue —dice Stock en su comentario a la *Apología*— lo que llevó a su clímax la indignación pública, y se levantó el clamor de que la juventud estaba siendo corrompida, y que su corruptor era Sócrates."[1]

Como ejemplos máximos de corrupción, por las consecuencias que habían tenido, se citaban los conocidos casos de Alcibíades y Critias. El primero había arrastrado a Atenas a irreparables reveses militares, hasta acabar por traicionarla abiertamente; y en cuanto al segundo, había sido, por sus crímenes, uno de los más aborrecibles entre los treinta tiranos. Ahora bien, era verdad que uno y otro habían estado, en cierto tiempo, en estrecha amistad con Sócrates; y esto bastaba para que el vulgo atribuyera a su magisterio las fechorías de aquéllos, y no, como debía ser, a su pura maldad.

Con el respaldo que, por todo lo anterior, sentían tener en la conciencia pública, tres ciudadanos atenienses: Anito, Melito y Licón, resolvieron obrar de concierto, y presentar, suscrita por los tres, la acusación capital contra Sócrates. En la estimación de todo este asunto, es de gran momento el saber quiénes eran estos personajes.

Si el proceso y muerte de Sócrates son una verdadera tragedia griega, en todos los sentidos del término, es, entre otras cosas, por el hecho de que, por más que no quisiéramos que hubiese sido así, su adversario principal: Anito, era un ciudadano perfectamente honorable, y tan leal a sus convicciones como Sócrates a las suyas; y por esto el conflicto, como todo conflicto auténticamente trágico, no podía tener solución. Éste es el parecer general de las auto-

[1] St. George Stock, *The Apology of Plato*, Oxford, 1953, p. 12.

ridades en la materia: Burnet, Taylor, Stock, Maier, etc., y hay que aceptarlo así. Por ser fiel a la democracia, Anito había sido exiliado por los Treinta y perdido todos sus bienes. Platón mismo lo respeta y es apenas Xenofonte[2] quien insinúa que Anito procedió contra Sócrates por resentimiento personal, en razón de que Sócrates le había dicho alguna vez que él, Anito, no podría hacer de su hijo otra cosa que lo que él mismo había sido antes de ser político, o sea un curtidor. Pero Burnet, por razones muy sólidas, no da ningún crédito a la anécdota,[3] y aun los que la consideran como posible, no más, son de opinión que en cualquier hipótesis, Anito habría procedido del modo que lo hizo. Era, lo hemos dicho, el alma del partido conservador: el Gutiérrez Estrada de la época, como si dijéramos; y estas gentes no suelen andarse con miramientos para extirpar el elemento maligno que, según ellos, corrompe la religión y la sociedad.

Para darle a su acción judicial contra Sócrates el carácter de "acción popular", y hacerla de este modo más viable, Anito se buscó dos colaboradores de importancia considerablemente menor que la suya: un tal Melito, poeta de ínfima categoría, y que no hay que confundir con el otro poeta del mismo nombre y de mayor calidad, y un orador: Licón, igualmente insignificante. Que uno y otro individuo hayan podido obrar, al contrario de Anito, por motivos más rastreros: ansia de notoriedad o lo que se quiera, no tiene la menor importancia, pues no eran sino comparsas. Lo esencial era dar la impresión de que cada uno de los respaldantes de la querella representaba a determinada clase social, y que todos ellos, por tanto: políticos, artesanos (una y otra cualidad concurrían en Anito), poetas y oradores, estaban interesados en el castigo de Sócrates.

¿Cuál fue exactamente la acusación? Por esta vez podemos hacerle confianza a Diógenes Laercio,[4] no por él mismo, sino porque la autoridad en que se apoya es Favorino de Arles, un respetable erudito del tiempo de Adriano, y quien asegura haber visto personalmente el texto del acta respectiva en los archivos de Atenas, donde todavía se conservaba por esa época. Concuerda además, con ligerísimas

[2] *Apol.*, 29.
[3] Cf. *Euthyphro*, etc., p. 74.
[4] D. L. II, 40.

variantes verbales, con los textos que por su parte consignan Platón y Xenofonte, y es del tenor siguiente:

"Sócrates es culpable del delito de no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce, sino que, al contrario, introduce nuevas divinidades; y es culpable también de corromper a la juventud. Pídese la pena de muerte."

Como ésta era técnicamente una "acusación de impiedad" ἀσεβείας γραφή), tenía que conocer de ella, con arreglo a la ley ateniense, el magistrado denominado Arconte Rey (ἄρχων βασιλεύς). Era éste el segundo de los nueve arcontes, y representaba la función sacerdotal de la antigua monarquía patriarcal; de ahí su nombre de "rey". Su jurisdicción se extendía, por lo tanto, a todos los casos que de algún modo afectaban a la religión del Estado.

Un día, pues, se presentó Melito en casa de Sócrates, no solo, sino acompañado de dos actuarios o "notificadores" (κλητῆρες), para intimarle su comparecencia ante el Arconte Rey, con objeto de responder a la querella entablada en su contra. Así lo hizo Sócrates puntualmente, y a esta etapa del procedimiento se refiere Platón en el *Eutifrón*, cuando el personaje de este nombre se extraña de ver a Sócrates en el Pórtico del Rey, cuando sus lugares principales de frecuentación eran los gimnasios y los mercados. Al negar el acusado el delito que se le imputaba, como lo hizo Sócrates, y sostenerse por su parte el acusador en su dicho, el magistrado se limitaba a registrar la *litis contestatio*, y referir el caso, pues aquí terminaban sus funciones, al Tribunal de los Heliastas.[5] Era éste un tribunal de jurados en grandísimo número: 501 exactamente en el caso de Sócrates, y tenían las más amplias facultades tanto con respecto a la cuestión de la culpabilidad como a la fijación de la pena.

Ante este tribunal pronunció Sócrates su defensa o apología, en cuyo análisis y comentario podríamos desde luego entrar; pero nos parece conveniente reparar aún en ciertas peculiaridades, principalmente las jurídicas, tanto de la figura delictiva como del procedimiento, y cuya inteligencia, según creemos, tornará mucho más fácil la comprensión del litigio y de su trágico desenlace.

[5] "Heliasta" (ἡλιαστής) parece venir de ἡλιάζω: "calentarse al sol" (ἥλιος), pues en efecto, allí no había, como decimos en los toros, sino sol general. Ésta es la etimología aceptada por Liddell-Scott, y por esto la suscribimos.

Primero, el delito mismo. En opinión de ciertos juristas que han estudiado el asunto bajo este aspecto,[6] el único delito incriminado contra Sócrates en los tres capítulos de acusación: no reconocimiento de los dioses de la ciudad, introducción de nuevas divinidades y corrupción de la juventud, es únicamente el delito de impiedad (ἀσέβεια), ya que el tercer capítulo, en apariencia diverso: la corrupción de la juventud, era precisamente la manifestación más grave de la irreligiosidad de Sócrates, al pregonar entre los jóvenes su ateísmo. De otro modo habría tenido que dividirse la competencia del Arconte Rey con la del magistrado a quien incumbiera la persecución del otro delito. En Atenas debió existir, en esta época, la misma sensibilidad que en los tiempos de la Inquisición española, cuando a nadie se castigaba por no frecuentar los sacramentos, pero sí por propagar doctrinas consideradas heréticas. En uno y otro momento histórico, esto era con mucho lo más grave.

Fuera de este aspecto de proselitismo, ¿en qué podía consistir exactamente, en Atenas, la "impiedad"?

La opinión predominante entre los autores es la de que de lo único que se acusaba a Sócrates, al decirse en la denuncia judicial que "no reconoce a los dioses que la ciudad reconoce" (οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων), es que no participaba en las ceremonias del culto público con que la ciudad honraba a sus dioses, y no que sustentara lo que hoy llamaríamos doctrinas heréticas. Ésta es la interpretación que, con otros muchos, emite Taylor: "La religión del Estado ateniense era en absoluto adoración o culto; no tenían dogmas teológicos ni libros sagrados. Podemos dar por cierto que no era una ofensa contra la religión la incredulidad en la mitología de Homero y los poetas, pues el sentir general era que los poetas habían inventado sus historias para divertir a su público."[7] Y esta opinión se apoya, entre otras cosas, en la licencia con que los mismos poetas, los modernos esta vez, hablaban de los dioses olímpicos, y precisamente los contemporáneos de Sócrates como Aristófanes, según vimos en las *Nubes*, o como Eurípides, cuyo Hércules exhibe la mitología, igualmente en la escena, como una "infeliz fábula de juglares".

[6] Cf. Max Alsberg, *Der Prozess des Sokrates im Lichte moderner Jurisprudenz und Psychologie*. Mannheim, Berlín, Leipzig, 1933.
[7] *Socrates*, p. 107.

A ninguno de ellos le pasó nada ni corrieron el riesgo del martirio. Igualmente se aduce, en apoyo del mismo parecer, lo que al respecto encontramos en las dos apologías socráticas de Xenofonte,[8] cuando Sócrates invoca el hecho, patente a todos sus conciudadanos, de que cualquiera pudo verle *sacrificar* a los dioses de la ciudad en los altares *públicos* o en los festivales igualmente públicos; con lo que Xenofonte daría a entender que, para él también, la "impiedad" del derecho y la moral ateniense era la falta de culto y no la falta de creencias.

De otra parte, sin embargo, y por sólidos que sean los anteriores argumentos, no puede eludirse la impresión de que en la impiedad que se imputaba a Sócrates había también cierto elemento intelectual, y no la pura inasistencia al culto (en lo cual era muy fácil convencer a sus acusadores de flagrante mentira), como resulta, al parecer, del diálogo que en la *Apología* platónica tiene lugar entre Sócrates y Melito, cuando éste dice claramente que el primero no cree en la *existencia* de ninguno de los dioses (οὐδένα νομίζειν θεὸν εἶναι), ni los nacionales ni los extranjeros.[9] Es, pues, de un ateísmo radical y universal de lo que acusa a Sócrates, y en el acta oficial de denuncia, a su vez, de un ateísmo igualmente radical en lo concerniente a los dioses nacionales; y todo esto no podía consentirlo la ciudad antigua.

[8] *Mem.*, I, 1-2 y *Apol.*, 11.

[9] La dificultad viene, como lo ve luego el que tenga siquiera algunos rudimentos de griego, de la ambigüedad del verbo que es aquí el fundamental: νομίζειν, y que tanto significa a veces una estimación o creencia personal, como la conformidad en la práctica a lo que ordena el νόμος, la ley o la costumbre. Por esto hemos optado por traducir νομίζειν por "reconocer", que cubre, a nuestro entender, tanto el acto interno como el externo. En las versiones latinas de la *Apología* se le traduce unas veces por *colere* y otras por *putare*. Liddell-Scott, por su parte, parece creer que la simple presencia o ausencia del artículo cambia todo el sentido; y así, según leemos en su Diccionario: "νομίζειν τοὺς θεούς, to recognise the gods acknowledged by the state; but, 'νομίζειν θεούς', to recognise the existence of the gods generally". Como se ve, no es nada fácil aspirar aquí a una traducción perfecta; pero lo que sí nos parece que debe estar fuera de toda discusión, es que cuando alguien, como lo hace Melito, añade el verbo "ser": εἶναι, después de νομίζειν, se está refiriendo incuestionablemente a la creencia interior en la existencia misma de los dioses: *nullos deos prorsus esse putare*, como traduce Lorenzo Cammelli.

La cuestión, por tanto, parece que habrá de estar indefinidamente *sub iudice*; y la última razón para pensarlo así, y por ventura la decisiva, es que en el derecho penal ateniense no estaba rígidamente configurado ningún delito, como lo están todos en nuestros códigos modernos, y por lo mismo, era permisible, entonces como ahora, cualquier interpretación. De algún modo la figura delictiva debía fundarse en una ley —era por lo menos la práctica más usual—, pero el concepto de "ley" (νόμος), a su vez, era de lo más elástico, ya que se extendía tanto a la ley escrita como a la costumbre, y por último, a las famosas "leyes no escritas" (ἄγραφοι νόμοι) que encontramos en la conocida imprecación de Antígona, pero que cualquiera podía torcer a su capricho, sin la reverencia que por ellas tiene la noble figura de la tragedia de Sófocles. Por último, y según lo sostiene Alsberg, el doble principio de *nullum crimen sine lege* y *nulla poena sine lege*, y que es, como dice el citado jurista germánico, la Magna Carta del derecho penal moderno, era desconocido en Atenas. No contradecimos esta afirmación de un experto en el derecho ateniense antiguo, aunque sí creemos que alguna percepción del susodicho principio —no en su tenor literal, claro está, pero sí como uno de los aspectos manifiestos de la equidad natural— debieron haber tenido las mentes más sanas y equilibradas. En acatamiento implícito a dicho principio, en efecto, o sea por no autorizarlo una ley preexistente, asumió Sócrates, según vimos, su valiente actitud de disidencia tanto en el juicio de los generales victoriosos en las Arginusas, como en la ejecución de León de Salamina.

Comoquiera que sea, lo indudable es que, por los vacíos o imprecisiones del derecho penal ateniense en este particular, no estaba Sócrates rodeado de las garantías más indispensables que hoy tenemos por absolutamente imperativas en todo proceso criminal; y ahora debemos agregar, por ser de gran importancia, que tampoco las tenía, antes todo lo contrario, por la composición, procedimiento y competencia del tribunal de los heliastas, ante el que iba a comparecer.

En el espacio de una mañana o de un día a lo más, mientras hubiera sol, aquella turbamulta de "asoleados" (ya hemos dicho que esto quiere decir "heliastas"), más de medio millar en el caso de Sócrates, habían de disponer del destino final de un hombre, de prisa y sin otro apremio,

salvo la minoría de conciencia escrupulosa, que el de cobrar los miserables óbolos que la ley les asignaba por desempeñar su función de jurados, para tener luego en su casa qué comer.[10] Toda deliberación, tal como los jurados de hoy suelen tenerla entre sí, en secreto y por todo el tiempo necesario, era imposible entre aquella multitud y en tales circunstancias; lo único que podían hacer, después de haber oído los discursos de ambas partes, era votar.

A este vicio fundamental en la composición y funcionamiento del tribunal, debe aún añadirse, el consistente en que la competencia judicial de los heliastas era de tal modo absoluta, que ellos mismos resolvían primero sobre la cuestión de la culpabilidad o inculpabilidad, y luego, en el primer caso, fijaban la pena. La *Schuldfrage* y la *Straffrage,* como dicen los juristas alemanes, que se acostumbra hoy deslindar tan pulcramente, encomendando la primera al jurado popular y la segunda al juez de derecho, estaban así en completa confusión.

Por último, y en el caso específico de Sócrates, se trataba de una cuestión esencialmente política; no de un malhechor cualquiera, acusado de delitos del orden común, sino de quien, según sus acusadores, ponía en peligro la seguridad del Estado, los fundamentos morales y religiosos en que descansaba. No era el proceso de Barrabás, sino el de Cristo, de este Cristo del paganismo. Y como, además, el principal de los acusadores: Anito, era igualmente el principal personaje del Estado en esos momentos, la propensión natural de aquella masa —en la cual cada uno temía ante todo por su seguridad personal, pues siempre se sabe cómo ha votado cada uno— era por el veredicto de culpabilidad, ya que la absolución hubiera significado una censura directa de las más altas autoridades, una reprobación abierta de su política.

Cuando todo esto se pondera debidamente, de lo que se asombra uno no es de que Sócrates haya sido condenado, sino de que lo haya sido, como veremos luego, apenas por una débil mayoría. Es acaso el mejor testimonio de lo refulgente que debió ser a los ojos de la enorme minoría vencida (y de aquellos de entre la mayoría que hayan vota-

[10] "Within the limits of a single day, the temerity of a city mob will dispose of the life of one of the noblest of mankind." Stock, *op. cit.,* p. 17.

do contra su conciencia), la inocencia de Sócrates y su extraordinaria personalidad.

Una última precisión, indispensable, antes de entrar definitivamente en lo que es, sin duda, el mayor debate judicial de la historia. En el tiempo que medió entre la acusación ante el Arconte Rey y su comparecencia ante el jurado popular, Sócrates pudo perfectamente, si tal hubiese sido su deseo, haber huído de Atenas, pues hasta el momento de la sentencia, nunca estuvo preso en ningún sentido, ni sujeto a ningún arraigo personal o cosa semejante. No hay de esto el menor indicio, por todo lo que sabemos; y la práctica uniforme en Atenas, además, antes y después de Sócrates, había sido la de que cualquier acusado de impiedad, podía libremente apelar a la fuga. Con la condenación en rebeldía del inculpado quedaba satisfecha la ciudad, pues no se quería su vida, sino simplemente que la misma ciudad se viera libre del peligro que representaban para ella su persona y sus doctrinas. A la fuga apelaron antes de Sócrates, y bajo el peso de idéntica acusación, Anaxágoras y Protágoras; y Aristóteles hizo lo mismo, después de Sócrates, con la elegante excusa de que lo hacía porque Atenas no pecara por segunda vez contra la filosofía.

Es éste uno de los pocos puntos en que no hay la menor discrepancia en los historiadores, como tampoco la hay, en el caso muy concreto en que estamos, en el hecho de que Anito, que no fue jamás un hombre sanguinario, no reclamaba la sangre de Sócrates, sino simplemente que se fuera para siempre de Atenas. Que esto era lo que esperaba, y que él mismo fue el mayor sorprendido al ver a Sócrates comparecer espontáneamente delante del tribunal, se desprende con toda evidencia (y tampoco en esto hay ninguna divergencia entre los comentaristas) de aquel pasaje de la *Apología* platónica,[11] donde Sócrates cita las palabras de Anito en el sentido de que Sócrates "no debió" (οὐ δεῖν) haber comparecido, pero que, ya que quiso hacerlo, tenía el acusador que insistir en la pena de muerte.[12]

Sócrates, pues, prefirió quedarse, porque al contrario de

[11] *Apol.*, 29c.

[12] "This must certainly be a quotation from the actual speech of Anytus as συνήγορος, and it suggests, what would be pretty clear in any case, that he had hoped Socrates would remove himself from Athens before the trial came on. As he had not chosen to do so, the death penalty had become inevitable." Burnet, *Euthyphro, Apology and Crito,* p. 122.

aquellos extranjeros, inclusive Aristóteles, que se iban de una ciudad que no era la suya, él, por el contrario, era el más ateniense de todos los atenienses, y no podía eludir, por motivo alguno, la suprema confrontación con su ciudad.

Las Apologías de Xenofonte

Del debate público que tuvo por resultado la condenación de Sócrates, hubo con los años, como era natural, numerosas reproducciones por escrito, y que tomaron tanto la parte del acusado como la de sus acusadores, aunque en ciertos casos, a lo que parece, no porque así lo sintiera el escritor, sino por mero ejercicio literario. En un trabajo de erudición sería preciso hacer acopio de todos estos documentos; pero como no es tal el carácter del que estamos haciendo, nos limitaremos a las apologías socráticas que por la sinceridad de sus autores y su mayor información, se consideran comúnmente como las más importantes, y que son las de Platón y Xenofonte. Y para proceder, por creerlo de buen método, de lo inferior a lo superior, o de lo pedestre a lo sublime, comenzaremos por Xenofonte.

De Xenofonte tenemos, en realidad, dos Apologías de Sócrates: una, la conocida con este nombre, y en la que Sócrates, como en la Apología de Platón, habla por sí mismo; y otra, la contenida en los dos primeros capítulos del libro primero de las *Memorables*, y en la que, sin poner la exposición en boca de Sócrates, se esfuerza en vindicarlo de los cargos que le hicieron sus acusadores. Para referirse inequívocamente a uno y otro documento, se ha convenido en seguir llamando al primero "Apología" por antonomasia, y al segundo "Defensa" o "Escrito de Defensa": *Schutzschrift*, como dicen los alemanes, que fueron los primeros en clarificar la cuestión, y que impusieron, por esto, la terminología.

Empecemos por la Defensa, que tiene indudablemente un valor mucho mayor que la Apología. En la autorizada opinión de Marchant,[18] la Defensa es no sólo de indiscutible autoría xenofontiana, sino, además, un documento original, en el sentido de que Xenofonte no se inspira aquí en Platón o en otro escritor cualquiera, sino que apela a sus re-

[18] En el prólogo a su traducción publicada en la Loeb Classical Library.

cuerdos personales, a la impresión que Sócrates había dejado en él para toda su vida (bien que no hubiera estado en Atenas en el momento del juicio contra su maestro), con el doble deseo de vindicar su memoria, escarnecida de nuevo, varios años después de su muerte, por el sofista Polícrates, quien el año 393 publicó su "Acusación" contra Sócrates. Y como Polícrates no nombra, entre los acusadores históricos de Sócrates, sino únicamente a Anito, de aquí que Xenofonte a su vez no hable sino de un "acusador", sin decir quién es, con lo que puede querer referirse tanto a Anito como al propio Polícrates. Esta restricción, por tanto, no supone ninguna ignorancia de los hechos. Estamos, una vez más, frente a uno de los textos mejor logrados que salieron de la pluma o el estilo de Xenofonte, y donde, si las hay, son muy pocas sus fantasías. Pasemos a resumir de él lo que consideramos ser lo más interesante.

Después de repetir correctamente los tres conocidos capítulos de acusación contra Sócrates, se refiere Xenofonte en primer lugar, como ya dijimos antes a otro propósito, a la piedad pública de Sócrates, o sea su puntual asistencia a las ceremonias y sacrificios de la ciudad en honor de sus dioses. Pero aparte de cumplir así con sus deberes de ciudadano, Xenofonte agrega luego que tan extremado era el respeto íntimo que Sócrates tenía por los dioses, que precisamente por esto aconsejaba no entrometerse con las cosas a ellos reservadas, como eran los secretos de la naturaleza, y que por esto también, él mismo, Sócrates, se confinó siempre y exclusivamente al terreno de la especulación moral, por entender que éste era el dominio que sí podían y debían explorar los hombres, a fin de regular debidamente su conducta. "Los únicos problemas que sí discutía Sócrates —dice Xenofonte— eran éstos: qué es lo pío y qué lo impío; qué lo bello y qué lo feo; qué lo justo y qué lo injusto; qué la prudencia y qué la locura; qué el valor y qué la cobardía; qué el Estado y qué el estadista." [14]

Es ésta, como salta a la vista, una descripción de la actividad socrática que conviene perfectamente con la que encontramos en los diálogos platónicos, y con el testimonio de Aristóteles, además, en el sentido de que Sócrates limitó siempre al campo de la moralidad su indagación de los conceptos universales. Y otra cosa importante también. Si recordamos, en efecto, que Xenofonte no trató a

[14] *Mem.*, I, 1, 16.

Sócrates sino en su mocedad, antes de su larga ausencia de Atenas —veinte años más o menos—, quiere todo esto decir que Sócrates abandonó muy pronto también sus especulaciones sobre la naturaleza, o en todo caso que jamás las llevó, como las del orden moral, a la plaza pública.

En el mismo capítulo de la piedad socrática, dice luego Xenofonte haber oído a Sócrates afirmar lo siguiente: "Todo lo conocen los dioses: nuestras palabras, nuestras obras, y hasta nuestras resoluciones secretas; porque en todas partes están los dioses, y por señales hacen saber a los hombres lo que les concierne por esta su condición humana." [15]

Nadie pretenderá que haya sido Xenofonte el autor de esta extraordinaria idea de la Providencia divina, con sus notas de omnipresencia y omnisciencia; idea tan familiar para un cristiano como insólita en el paganismo. Es una concepción bien socrática, podemos afirmarlo con certeza, como resulta con toda evidencia del cotejo que luego haremos con los textos correspondientes de la Apología platónica. Esto además, de que los dioses estén "en todas partes" (πανταχοῦ), y que puedan escrutar hasta los corazones de los mortales, es algo que no se ve cómo pueda referirse a los dioses de la antigua religión homérica —y que era aún la vigente oficialmente en Atenas— cuya sede estaba en el Olimpo, aunque luego hicieran sus correrías y tuvieran sus aventuras entre los mortales, pero que ciertamente no tenían el privilegio de la omnilocación o ubicuidad. Otra, muy otra, es la divinidad a que en este pasaje, como en tantos otros semejantes, se refiere Sócrates.

Este punto de la teología socrática (digámoslo aquí como comentario de lo anterior y para la mejor inteligencia de lo que vendrá después) es uno de los puntos más oscuros en el pensamiento del filósofo, pues unas veces habla Sócrates de "Dios", otras de "el dios", y otras, en fin, de "los dioses". A nuestro modo de ver, de acuerdo con las exégesis que creemos ser las más plausibles, no hay ninguna contradicción —en estos gentiles, por supuesto— en tal vocabulario. Lo mismo que Xenófanes antes de él, o que Platón y Aristóteles después, Sócrates llegó seguramente a una concepción monoteísta, y de Dios como Espíritu; sólo que lo divino no era para ellos algo tan incomunicable, como para que no pudiera darse también en otros entes,

[15] περὶ τῶν ἀνθρωπείων, *Mem.* I, 1, 19.

aunque desde luego en estado de participación limitada, y del todo incomparable con la condición del Ente único que concentraba en sí la plenitud de la divinidad. *Il y a du divin partout, mais Dieu n'est qu'en lui'même.* Así lo explica Clodius Piat,[16] quien agrega que sería algo semejante a lo que pasa con el alma humana (y esto tanto en el hilemorfismo antiguo como en el actual), que anda como repartida en todo nuestro organismo, para *animarlo* y moverlo, pero que, por encima de estas funciones, y excediéndolas incomparablemente, mantiene como un supremo alcázar en que se concentra en sí misma, y se sabe sola y suficiente sin el cuerpo. Otro tanto habría sido, para aquellos grandes filósofos que no alcanzaron la Revelación, con Dios y con los dioses; y por esto podía Sócrates participar sinceramente, no por hipocresía, en las ceremonias del culto público, porque al igual que sus conciudadanos, creía en cierto Panteón, más o menos olímpico; pero al contrario de ellos, creía también en un Dios único, del todo superior y trascendente, aunque no tanto tal vez como en el monoteísmo judeo-cristiano.

Son apenas interpretaciones y conjeturas, lo reconocemos gustosamente; pero son las únicas que, por todo lo que hemos estudiado hasta ahora, nos permiten coordinar entre sí estos textos que, sin salir de nuestras representaciones religiosas habituales, nos resultan sencillamente inexplicables. En Dios creyó Sócrates, pero también, profundamente, en Apolo, "el dios" de Delfos, y nadie como él hizo tanto caso de sus oráculos. Por esto dice, en el texto arriba citado, que los dioses "nos hacen señales".

Xenofonte desafía a todos, en lo que sigue diciendo en su Defensa, a que diga alguien si vio jamás cometer un acto concreto de impiedad a quien "estuvo siempre a la luz pública (ἐν τῷ φανερῷ), donde había más gente, y casi siempre hablando (ἔλεγε μὲν ὡς τὸ πολύ) a quien quería oírle". "Desde temprano —agrega— concurría a los paseos, a los gimnasios, al foro y al mercado cuando más lleno estaba."[17] No hay duda que Xenofonte es todo un artista de la expresión, pues en pocos y firmes rasgos nos traza esta pintura, ahora sí históricamente fiel, del Sócrates más real; del que vivió y murió, sin aires profesorales, en incesante diálogo con sus conciudadanos.

[16] *Socrate,* p. 202.
[17] *Mem.,* I, 1, 10.

Pasando, por último, al postrer capítulo de la acusación contra Sócrates: la corrupción de la juventud, se remite simplemente Xenofonte a la vida inmaculada de Sócrates, en la que ni sus enemigos pudieron poner tacha, y por esto tuvieron que ligar lo de la "corrupción" a la "impiedad", ya que no podían hacerlo con su conducta personal. ¿Cómo podía corromper a los jóvenes quien era, "entre todos los hombres, el más continente en los placeres del amor y la gula"?[18]

Sobre esto mismo, y relacionando una cosa con la otra, arguye Xenofonte que muy lejos de haber sido Sócrates el responsable de los crímenes y vicios de Alcibíades y Critias, en cierta ocasión reprendió severamente a este último, cuando le vio andar a la conquista del bello Eutidemo, diciéndole que su conducta era en todo semejante a la de un cerdo.[18] Nadie garantiza, por supuesto, la veracidad de la anécdota; pero nadie puede negar tampoco que concuerda admirablemente con lo que, por el discurso de Alcibíades, sabemos de lo inmune que Sócrates se conservó del "pecado griego".[19]

Moralidad y religiosidad son así los dos aspectos complementarios en la personalidad de Sócrates, y lo confirma el hecho de que las únicas ocasiones en que muestra menosprecio, cuando no francamente burla, por los dioses olímpicos, es cuando las acciones que de ellos contaban los poetas, le parecían ser moralmente repugnantes. No hay sino que leer el *Eutifrón*, uno de los diálogos platónicos que parecen ser más "socráticos", para convencerse de ello. Allí mismo[20] hay una alusión en el sentido de que si en algo podía fundarse la acusación de impiedad era en tales críticas de la conducta de ciertos dioses, o en la reluctancia de Sócrates a aceptar los mitos consiguientes. Por algo todos aquellos filósofos tuvieron la intuición de que más allá de estos dioses tan poco divinos o tan demasiada-

[18] *Mem.*, I, 2, 30.

[19] Al referirse Heinrich Maier a la "profundísima religiosidad" de Sócrates como el verdadero sustrato de su personalidad, añade lo siguiente en relación con la conciliación, en su mentalidad, entre monoteísmo y politeísmo: "Para las personas cultas de su pueblo, no había oposición, en el campo de lo divino, entre unidad y pluralidad. Por detrás de la multitud se sentía al Dios uno, y la filosofía no hacía sino confirmar esta manera de ver." *Socrate, la sua opera e il suo posto nella storia*, II, 152.

[20] *Eut.*, 6a.

mente humanos, debía existir el *Ens perfectissimum*, que, según otra de las expresiones atribuidas a Sócrates por Xenofonte, coordina y mantiene —Él solo, sin plural alguno— todo el universo.[21]

Pasando ahora al segundo de los documentos que Xenofonte escribió en vindicación de Sócrates, o sea a la *Apología* que convencionalmente lleva este nombre, por oposición a la *Defensa*, es fuerza reconocer que el valor de aquélla es notablemente inferior al de ésta, y que prácticamente no tiene ninguno, salvo en los puntos de concordancia con la Apología platónica, y que robustecerían así, aunque tampoco haría falta precisamente, la historicidad fundamental de esta última. En lugar de apelar simplemente, como en la Defensa, a sus recuerdos personales, para convencer así a sus acusadores que Sócrates no pudo ser el hombre que ellos pretendían —a menos de una mudanza total de la personalidad, que no suele ocurrir en la madurez—, en lugar de esto, decimos, Xenofonte pretende esta vez reconstruir directamente el discurso de Sócrates ante sus jueces, para lo cual no estaba, ni mucho menos, en las mismas condiciones que Platón, quien había sido testigo ocular de todo el proceso. Xenofonte, por el contrario —lo hemos dicho reiteradas veces— estuvo por aquel tiempo ausente de Atenas, en la expedición de los Diez Mil que inmortalizó su nombre, y tuvo que recurrir así, forzosamente, a lo que le contaron los testigos directos. Su fuente principal de información, según lo declara él mismo, fue Hermógenes, de quien por otra parte sabemos haber sido uno de los amigos más allegados de Sócrates, ya que Platón lo menciona entre los que estuvieron presentes en la muerte del maestro.

La fuente, por tanto, era fidedigna, y la información de primera mano; y si Xenofonte se hubiera ceñido a trasladarla tal cual, reconstruyendo el discurso de Sócrates con cierta elaboración retórica, perfectamente permisible, habríamos tenido una Apología idéntica en el fondo a la de Platón, aunque casi seguramente inferior por su calidad artística. Pero lo grave es que Xenofonte quiere ser original, o sea que quiere explicarnos por qué Sócrates dijo lo que dijo, en lugar de dejarlo simplemente hablar, como lo hace Platón y, que el lector piense luego lo que quiera. Xenofonte no se contenta con esto ¡qué va! sino que, se-

[21] *Mem.*, IV, 13: Ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων.

gún dice desde el principio, lo que quiere es explicar por qué Sócrates se condujo ante sus jueces con aquel tono de altivez o altanería (de uno u otro modo puede traducirse μεγαληγορία) que sobresale en todas las versiones que se han publicado de su autodefensa, entre las cuales se guarda bien Xenofonte, por supuesto, de mencionar la de Platón. Entre ambos parece haber habido, como dice Stock, un "acuerdo tácito" de ignorarse recíprocamente.

Dada esta concordancia entre las dichas versiones, no puede entender Xenofonte cómo fue posible que un hombre tan inteligente como Sócrates, presentara ante sus jueces una defensa tan desatentada o insana (ἀφρονεστέρα), y que les haya hablado con aquella arrogancia si lo que verdaderamente quería era salvar su vida. De ahí que, en la creencia de que así quedaría todo en su punto, Xenofonte (o a lo mejor Hermógenes mismo) construye la extraña teoría de que, al defenderse en la peor forma posible, y con perfecta conciencia de ello, Sócrates mismo provocó deliberadamente su sentencia de muerte, en razón de que, dada su edad, quiso escapar, en tan excelente oportunidad, a los achaques y miserias de la vejez.

No sabemos de nadie, entre los modernos por lo menos, que acepte tan ridícula explicación; y la razón decisiva para no aceptarla no es tanto el vigor físico en que aparentemente estaba Sócrates, no obstante su avanzada edad, sino capitalmente, como observa Burnet,[22] el estar en contradicción abierta con lo que Sócrates repite tantas veces, en los textos platónicos, de que no puede desertar de su puesto y abandonar la misión divina que ha recibido, mientras Dios mismo, según dice, no lo libere de ella.[23] Es un deber análogo, según otra comparación igualmente socrática, al que tiene el soldado de no moverse de su puesto mientras no se lo ordene su jefe. Muy flaco servicio prestó Xenofonte a la memoria de su maestro, y muy poco mostró haberle conocido, cuando lo supone capaz de semejante cobardía y lo presenta, en buenas palabras, como un viejo regalón.

Lo que, en cambio, no rechazan los críticos, sino que simplemente lo tienen por dudoso, es el siguiente diálogo que, según Xenofonte, habría mediado entre Sócrates y Hermógenes:

[22] *Euthyphro, Apology and Crito*, p. 66.
[23] *Fedón*, 62C 7.

—"¿No crees tú, Sócrates, que deberías pensar en preparar tu defensa? —¿Por qué razón, Hermógenes? ¿No ves que me he ocupado de ella toda mi vida? —¿De qué manera? —Pues por el hecho de no haber cometido jamás ninguna injusticia. He ahí, a mi parecer, mi más bella defensa."

La única razón de tener este pasaje por dudoso, es la de que no se encuentra su equivalente en Platón, pero fuera de esto, está no sólo en perfecta consonancia con el carácter de Sócrates, sino que igualmente responde al hecho, que parece estar históricamente bien comprobado, de que la defensa de Sócrates fue rigurosamente oral, sin que llevara consigo ningún texto escrito. Todas sus Apologías, la de Platón incluso, son reconstrucciones. La ley ateniense permitía que las partes pudieran servirse de abogados (συνήγοροι), que ya los había entonces; y en lo que concierne a Sócrates, corrió la tradición (de que todavía se hacen eco escritores tan respetables como Cicerón y Quintiliano) de que el gran orador Lisias le presentó a Sócrates un proyecto de discurso, al parecer admirable, y con el que podría haberse conciliado el favor de sus jueces. Sócrates, sin dejar de agradecérselo, rechazó el decirlo, y no porque quisiera tener ya desde luego una muerte apacible, como supone Xenofonte, sino simplemente por la razón que da el mismo Sócrates en la Apología platónica, de que quiso defenderse, realmente defenderse, en el estilo y con las palabras que había usado siempre en su vida, sin "adornos o galanuras" que en él hubieran sonado a falso. Y si lo hizo con lo que a sus oyentes pudo parecer altivez de lenguaje (μεγαληγορία), fue simplemente porque no podía hablar de otro modo quien estaba persuadido de haber recibido una misión divina, y que su desempeño había sido de gran servicio a su ciudad.

El resto de la Apología de Xenofonte, por lo demás muy breve, podemos aceptarlo como verídico, simplemente por estar de acuerdo con Platón, y por esto, en obvio de repeticiones inútiles, consideramos innecesario reproducirlo aquí. Nos interesa apenas destacar la circunstancia de que tanto en uno como en otro de los dos apologistas se encuentra la historia de la consulta de Querefón al oráculo de Delfos, lo que confirma que este hecho fue, con las consecuencias que Sócrates desprendió por su cuenta, el núcleo o médula de su defensa. Y con esto, con la satisfac-

ción de quien vuelve "a contemplar de nuevo las estrellas", entremos en Platón.

La Apología platónica

Si Sócrates, como dice Burckhardt, es la primera personalidad *individual* en la historia europea, y la más sorprendente (ἀτοπώτατος) para sus contemporáneos, la Apología platónica, a su vez, nos ofrece el mejor autorretrato de esta personalidad extraordinaria. Si autorretrato o retrato nada más, o qué más o menos de una y otra cosa, podrá discutirlo indefinidamente la crítica (nadie, en efecto, podrá decir jamás lo que Platón puso de su arte al reconstruir el discurso de su maestro), pero en todo caso, y es lo que aquí nos importa, la imagen más fiel. Alcibíades, según vimos, traza el retrato del hombre exterior, de sus acciones y conducta, pero retrocede sobrecogido ante el misterio interior: él tampoco sabe cómo explicar la *atopía* de Sócrates. Platón, por el contrario, por sí o como reproductor de las palabras de Sócrates, es el único que nos permite develar el enigma.

Con excepción de ciertos críticos que, como Olof Gigon, atribuyen en general y sin mayor discriminación, un carácter "poético" (*Sokratesdichtung*) a todos los escritos de Platón en que interviene Sócrates como interlocutor, la gran mayoría reservan un lugar de excepción, entre todos los diálogos platónicos, a la *Apología*. Si en el resto de aquéllos, en efecto, puede argüirse con cierto fundamento que Platón se permite una amplia licencia tanto en la pintura de la situación como en las palabras mismas de Sócrates, no así, en cambio, en lo que se refiere al hecho absolutamente real de la defensa de su maestro, y cuando precisamente lo que trataba Platón era de reafirmarla ante sus contemporáneos o de eternizarla para la posteridad. Wilamowitz, quien parece haber sido el primero en defender la veracidad del documento, y tomando en cuenta el hecho bien probado de que la *Apología* no es obra de la vejez de Platón, sino que fue publicada cuando aún vivían la mayoría de los que en una y otra forma participaron en el proceso de Sócrates, se expresa a este respecto como sigue:

"Si lo que quería Platón era defender la memoria de

Sócrates, y demostrar que su condenación había sido injusta, tenía que contar con el hecho de que los jueces habían de leer su escrito, como igualmente también los discípulos de Sócrates. Siendo así, estaba obligado a tomar, por lo menos como base, las ideas realmente expresadas por Sócrates, como también a evitar cuidadosamente todo aquello que Sócrates no hubiera dicho." [24]

Del mismo parecer es Grote,[25] en cuyo concepto la *Apología* "es, en sustancia, lo que realmente dijo Sócrates en su defensa"; y Burnet, a su vez, por los mismos motivos aducidos por Wilamowitz, la tiene por el fundamento más seguro para nuestra reconstrucción del Sócrates histórico.[26]

Por último, y en lo que hace a la otra garantía —la fundamental por cierto— en la veracidad de un documento, que es la idoneidad del testigo, consta que Platón estuvo presente en el debate judicial, o sea que oyó lo que Sócrates dijo; de otro modo no se atrevería a mencionar él mismo este hecho,[27] que cualquiera podría haber desmentido. En su memoria debió, pues, haber guardado fielmente las palabras del acusado, y más aún, para consignarlas después con mayor exactitud, debió seguramente haber conferido sus recuerdos con los de los otros discípulos de Sócrates que estuvieron presentes en el mismo acto, y todos los cuales, con Platón, se retiraron a la vecina ciudad de Mégara, inmediatamente después de la ejecución de Sócrates, tanto para precaver una persecución contra ellos mismos, como para considerar entre todos cómo podrían en adelante continuar la obra de su amado maestro. Sócrates estaría entre ellos, invisible pero realísimo, como Jesús entre los suyos en el triduo del sepulcro; y Platón pudo así, en persona, decantar morosamente sus recuerdos, clarificarlos, y consignarlos, en fin, en su prosa incomparable.

Tal es, en conclusión, la génesis de la *Apología* platónica; y al Sócrates que de ella emerge sólo pueden hacerle aspavientos los que a todo trance (como Xenofonte en aquellos días, o como Schanz entre los modernos) hubieran querido que Sócrates se defendiera con el único designio de salvar

[24] *Platon,* II, p. 50.
[25] *Plato,* I, 281.
[26] "The Apology will provide the most secure foundation for our reconstruction of the historical Socrates." *Euthyphro, Apology and Crito,* p. 64.
[27] *Apol.,* 38b.

su vida, fuera como fuese, aceptando, por ejemplo, la defensa que le proponía Lisias, y no más bien que prefiriera, como lo hizo, "morir como Sócrates a vivir como Lisias".[28]

Esclarecidos estos puntos, y como la *Apología* platónica contiene en realidad no uno, sino tres discursos de Sócrates, pasamos a precisar las circunstancias reales a que obedece esta división, y que entenderemos con toda claridad a la luz del procedimiento judicial seguido en Atenas en estos casos.

En tres tiempos, medidos exactamente por el reloj de agua de la época, la clepsidra, se desarrollaba el juicio. El primer tiempo lo llenaban los discursos de los acusadores, y el segundo los del acusado o de sus abogados (συνήγοροι). Venía después la votación, que era secreta, de los jurados, y los votos eran unas piedrecillas del todo sólidas para la absolución, o con agujeros para la condena. Una vez verificado el cómputo, y si la sentencia era condenatoria, se pasaba al tercer tiempo, si el juicio era, como en los delitos de impiedad (que era el caso de Sócrates) un "juicio de estimación" (δίκη τίμητος), en el cual, por no fijarse la pena en la ley, correspondía fijarla al tribunal, después de oír de nuevo a las partes en otro debate sobre este único punto. Por último, y una vez efectuada la segunda votación para determinar la pena, podía aún el acusado, si se lo permitían sus jueces, tomar la palabra, con lo que podría así haber un cuarto tiempo en el proceso, pero que era, por lo dicho, por gracia y no por disposición de la ley.

Todo esto se observó, incluso el cuarto tiempo, en el caso de Sócrates; pero como Platón no reproduce los discursos de sus acusadores, los que pone en labios del acusado resultan ser los tres siguientes. El primero, el más largo, la respuesta de Sócrates a los alegatos de Anito y socios, o sea su defensa propiamente dicha. El segundo, la "estimación" (τίμη) que de su propia pena hace el acusado, su proposición si queremos, una vez que ha recaído el veredicto de culpabilidad. El tercero, el que podríamos llamar discurso de despedida, las últimas palabras de Sócrates al anunciarse el resultado de su segunda votación, es decir, la sentencia de muerte.

Así como los dos primeros discursos se tienen común-

[28] Stock, *op. cit.*, p. 28.

mente por auténticos, alguna discusión hay entre los filólogos en lo tocante al tercero. Quienes lo consideran: Schanz y Wilamowitz principalmente, como pura ficción platónica, arguyen que no es creíble que los jurados, irritados como estaban contra Sócrates por el tono altisonante del segundo discurso, le hubieran permitido hablar una vez más, después de la sentencia definitiva. Pero a Burnet le parece que no tiene fundamento alguno este argumento,[29] ya que si admitimos, en los dos primeros discursos, la veracidad de Platón, no hay razón para rechazarla en el tercero, pues los mismos motivos tenía aquí, como en lo demás, para ceñirse a la realidad. Una ficción de este tamaño, y que a todos sus contemporáneos hubiera sido tan patente ¿no habría acarreado el mismo descrédito sobre todo el resto, en algo que, por las razones que antes ponderamos, le interesaba a Platón, como a nadie, hacer pasar por la verdad más pura? Esta consideración, que hacemos de cuenta propia, nos parece ser decisiva. En consecuencia, y de acuerdo con autoridades tan eminentes como Taylor y Burnet, aceptamos íntegra la socraticidad fundamental de la Apología platónica; y sin otro preámbulo, llevemos nuestra meditación al primero de los indicados discursos.

La doble acusación

Después de advertir Sócrates a sus jueces, en el proemio de su defensa, que ésta la llevará a cabo tal como él es y ha sido, o sea con las palabras llanas que ha empleado con sus conciudadanos en sus conversaciones cotidianas, y no con artificios retóricos a que no está acostumbrado, pondera luego lo difícil que de cualquier modo le será justificarse en el breve espacio de tiempo que la ley le concede, en razón, según dice, de que le será preciso hacer frente a dos grupos de acusadores que representan respectivamente dos acusaciones. La primera, la más aparente y visible, la que consta en el acta de denuncia de Anito y sus achichincles. La segunda, la calumnia (διαβολή) que por otros conceptos y por muchos años han levantado en su contra otros enemigos suyos, y que por ser más antigua y más di-

[29] "This contention appears to me groundless", *Euthyphro*, etc., p. 161.

fundida, algo así como una infección crónica, la considera Sócrates, con toda razón, como mucho más difícil de erradicar del ánimo de sus jueces.

Los hipercríticos de la *Apología*, como Schanz, se preguntan que cómo pudo ser el que Sócrates, si verdaderamente quiso defenderse y no, más bien, provocar su condena, se anticipara a responder a cargos que nadie le había hecho en el foro judicial. Pero a quienes han visto mejor las cosas, les parece que ésta fue, por el contrario, una gran habilidad de Sócrates, al sacar a luz lo que sus acusadores querían mantener oculto. Con lo que ellos contaban, en efecto, era con la vieja calumnia, con lo que ella había envenenado el alma de los atenienses; y de ahí que lo primero que debía hacer Sócrates era ponerla de manifiesto y atacarla en su raíz misma. Con esto le sería más fácil mostrar después la inanidad de la acusación judicial, y por esto articula toda su defensa sobre el eje bipolar de una y otra acusación, ya que la más antigua era el fondo sentimental de la animadversión pública en su contra. Muy claramente dice Sócrates —y no hace falta, por tanto, ninguna sutileza interpretativa— que por la confianza que Melito tenía en la mala fama que a Sócrates le vino de la vieja calumnia, fue por lo que formuló la otra acusación explícita.[80]

¿Cuál era, pues, esta antigua, perniciosa y acreditada calumnia? Muy irónicamente, y por más que obviamente nunca hubiera sido redactada así, le da también Sócrates la forma sacramental de toda acusación judicial, en estos términos: "Sócrates es culpable del delito de entrometerse en investigar las cosas subterráneas y las celestes, así como de hacer buena la mala causa, y de enseñar esto mismo a los demás." [81]

A continuación declara Sócrates no serle posible hacer frente a todos los que han esparcido esta calumnia, pues sería tanto como redargüir a los ausentes o luchar contra sombras (*σκιαμαχεῖν*), pero sí puede indicar muy concretamente un autor ilustre: el comediógrafo Aristófanes, que ha recogido todos esos cuentos en las *Nubes*. "En la come-

[80] *Apol.*, 19b: ᾗ δὴ καὶ πιστεύων Μέλητός με ἐγράψατο τὴν γραφὴν ταύτην.

[81] *Ibid.*, 19b: Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια, καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν, καὶ ἄλλους ταῦτα διδάσκων.

dia de Aristófanes —les dice a sus oyentes— habéis podido ver a un tal Sócrates que presume de andar por el aire, y que dice una multitud de sutilezas, de las que yo no entiendo nada en absoluto."[32] Como se trata de un hecho negativo por parte de él (ya que del hecho positivo incumbe a sus acusadores la carga de la prueba), Sócrates no puede añadir otra cosa, fuera de negar en él esa ciencia o su enseñanza, sino emplazar a sus auditores a que digan si jamás le vio alguien ocuparse de semejantes cosas. También agrega con la misma energía (por contenerse esta otra calumnia en la comedia de Aristófanes) que es igualmente falso que haya percibido nunca dinero alguno por sus enseñanzas, de cualquier género que fuesen.[33]

A la luz de estos textos podemos comprender ahora, y solamente ahora, la terrible importancia que en el destino final de Sócrates tuvieron las *Nubes* de Aristófanes. Él y nadie más, con su prestigio literario, fue el vocero de la calumnia según la cual no habría sido sino el mayor de los sofistas: el que, a más de hacer un lucro de su enseñanza, hacía aparecer como justa la causa injusta, ya que por esto, como vimos, lo busca Strepsiades, a fin de librarse de sus acreedores. Éste sería el caso del que podríamos llamar el homicidio literario, pues el mayor responsable de la muerte de Sócrates, no es Anito ni sus compinches, sino Aristófanes, el hombre de letras que valorizó en su obra la mala fama y la hostilidad que hicieron viable la denuncia de Melito: *Illa accusatio, ex qua mala mihi fama exstitit, qua etiam confisus Meletus me in hoc crimen vocavit.* Con mucho mayor razón que Juan Montalvo cuando lo dijo de García Moreno, pudo haber dicho Aristófanes, con relación a Sócrates: "Mi pluma lo mató." A la distancia de veinticuatro años, es verdad (ése es el lapso que media entre la representación de las *Nubes* y el proceso de Sócrates), pero por esto mismo, había tenido tiempo de darse, entre la masa, el fenómeno de la "cristalización" stendhaliana, y que es el mismo en el odio como en el amor.

Todo este daño pudo hacerlo Aristófanes, porque, según anticipamos en su lugar, la caricatura que de Sócrates hace en su comedia, es una mezcla genialmente perversa de rasgos reales con rasgos fingidos. Entre los primeros están el deambular de Sócrates en hábitos astrosos; el abordar

[32] *Apol.*, 19c.
[33] *Ibid.*, 19d: καὶ χρήματα πράττομαι, οὐδὲ τοῦτο ἀληθές.

a las gentes con aquella mirada fija de toro (ταυρηδόν), que también le atribuye Platón; el discutirlo todo y volverlo todo de cabeza; el examen de las disposiciones de sus discípulos, y la aprobación o reprobación de los frutos de su pensamiento, según las reglas de la mayéutica; y por último, la frugalidad de su dieta y su rectitud sexual: aquello explícitamente, y esto por implicación, ya que en caso contrario no habría dejado Aristófanes de poner de manifiesto el vicio consiguiente.[34]

Al lado de esos rasgos reales, están estos otros imaginados por el prejuicio popular, y que Aristófanes pinta igualmente en su caricatura socrática, a saber: la investigación de la naturaleza: secretos subterráneos, meteoros, astros, nubes, rayos, etc.; el cobrar dinero por esta enseñanza; el ateísmo radical, ya que pone a las nubes, al aire, al éter y al caos en lugar de Zeus, y por último (y lo principal para Strepsíades), el arte de presentar como buena la mala causa, y lo injusto como justo.

Sobre la otra discutida cuestión de si Aristófanes no habría querido poner en rídiculo simplemente al tipo del sofista en general, bajo la máscara de Sócrates, pero no a éste mismo, Ivo Bruns afirma resueltamente, contra la interpretación de Diels y de Schanz, por el cotejo entre esta obra y las otras comedias de Aristófanes, que en las *Nubes* no está representado ningún tipo (*kein Typus*), sino el Sócrates real y verdadero, aunque, por supuesto, en la visión del comediógrafo. De lo contrario —podemos nosotros añadir— no se defendería Sócrates, con el calor que lo hace, contra una caricatura genérica o convencional; y él es el mejor intérprete seguramente de lo que Aristófanes quiso decir o representar.

Quedaría aún por explicar cómo fue que las *Nubes*, según parece estar bien comprobado, no volvió a representarse más después de su estreno, o en todo caso no tuvo esta comedia el mismo éxito que otras de Aristófanes; de lo cual habría sido causa, en concepto de algunos, la reprobación que en el público habría suscitado la ridiculización de Sócrates, a quien, por esto mismo, habría tenido en alta estima el común de las gentes. A esto responde el mismo

[34] Éste es el parecer de Ivo Bruns, quien ha hecho el más riguroso deslinde entre lo real y lo fingido en el Sócrates aristofánico, y cuya obra en general: *Das literarische Porträt der Griechen*, es de gran valor en la interpretación de Sócrates.

Ivo Bruns (y su explicación nos parece ser de lo más perspicaz) que si la obra no gustó, fue porque ofendió no a Sócrates, sino al fino sentido artístico del público ateniense, precisamente porque vio en escena a un personaje del todo real, bien conocido y de trato cotidiano, sin haber pasado, como las otras *dramatis personae*, por la debida elaboración artística. "Lo que perdió a las *Nubes* fue una falta de tacto artístico", termina diciendo Bruns,[35] o sea precisamente el haber sabido tan bien su autor, por otra parte, encarnar en su protagonista, con tan desnudo realismo, el prejuicio popular en su contra. ¡Qué intensidad no debió haber tenido esta animosidad entre sus contemporáneos, cuando todavía medio siglo después de su ajusticiamiento, el orador Esquines no tiene otro insulto peor contra su contrincante Demóstenes que compararlo con el "sofista" Sócrates![36]

La conclusión que nos parece legítimo desprender del cotejo entre la vieja calumnia, como dice Sócrates, y la nueva acusación judicial, es que una y otra convienen de todo en todo con la sola excepción del capítulo relativo a que Sócrates se "entromete" en la investigación de los secretos infraterrestres o supracelestes de la naturaleza. Tan manifiesto era que Sócrates no se ocupaba sino de cuestiones del orden moral, concernientes al hombre, que por esta razón tal vez no le imputaron aquello sus acusadores en su querella judicial. Pero fuera de esta única discordancia, está claro, a nuestro juicio, que los tres consabidos capítulos de acusación formal: negación de los dioses de la ciudad, introducción de nuevas divinidades y corrupción de la juventud, se encuentran realmente, aunque con otras palabras, en la comedia aristofánica, ya que, en ella también, Sócrates destrona a Zeus para poner en su lugar a las Nubes, y pervierte a los jóvenes al enseñarles las artes por las cuales puede tornarse en buena la mala causa, inculcándoles de este modo el más completo desprecio de la verdad y la justicia. Y el núcleo de una y otra acusación, la antigua y la nueva, era, según dijimos antes, y podemos verlo ahora con toda claridad, el delito de "impiedad", pues

[35] "Was die *Wolken* stürzte, war ein Kunstfehler", *op. cit.*, p. 199.
[36] *Contra Timarco*, 173. Conviene recordar que el debate entre ambos oradores era de tal naturaleza, que Demóstenes, a su vez, llega a dar la dirección exacta del prostíbulo en que, según él, habría "trabajado" la madre de Esquines.

del desprecio por los dioses de la ciudad provenía, como consecuencia natural, la corrupción moral en el maestro impío y en cuantos de algún modo habían caído bajo su influjo.

Sócrates comprende todo esto tan bien, que la única concordancia que hay entre él y sus acusadores se da precisamente en este aspecto de la formalidad jurídica procesal, o dicho en otros términos, que así como sus enemigos lo acusan capitalmente de impiedad, a Sócrates, a su vez, lo que más le interesa es poner bien en claro su respeto por la divinidad —por Dios o por los dioses, conforme a lo que antes dijimos sobre esta aparente contradicción— y su obediencia a sus mandatos. En esta parte de su defensa procede, con irreprochable lógica, de los argumentos inferiores, *ad hominem*, al argumento supremo, que es la confesión de su misión divina. Sigámosle por este camino, y tratemos de elucidar las aporías que su discurso plantea, hasta hoy, a sus intérpretes.

Demonios griegos y demonio socrático

Como la ley ateniense permitía a todo acusado, si éste lo estimaba conducente a su defensa, interpelar directamente a su acusador, Sócrates lo hace así con Melito, tanto por ser el testaferro más aparente de Anito, como por ser también, como se colige luego del diálogo, el de más pobre inteligencia, el más fácil, por tanto, de poner en ridículo, como Sócrates lo hace con él implacablemente. Hay que reconocer que en esta parte de su defensa no muestra Sócrates la menor misericordia con su enemigo; pero como éste no se la merecía, el acusado obra con justicia, y Platón, por su parte, no trata de soslayar la ira de su maestro, cuando, aunque raramente, la tiene.

En primer lugar, pues, en lo que se refiere al cargo que se le hace de corromper a la juventud, Sócrates pregunta a Melito quiénes son a su vez los que tornan mejores a los jóvenes, ya que quien sabe tan bien quién es el corruptor, debe saber también, como experto en educación que presume de ser, quiénes son los buenos educadores. El aturdido de Melito, en una *captatio benevolentiae* de lo más ingenuo, contesta que lo son los jueces allí presentes: todos, los 501 —pues Sócrates le obliga a precisarlo así—; y ya por este

camino, se ve igualmente constreñido a declarar que también todos los miembros del Consejo y de la Asamblea tienen la misma capacidad. "Todos los atenienses, en suma —le dice Sócrates, y así sigue el diálogo—, exceptuándome a mí, pueden contribuir a la perfección moral de los jóvenes, y yo solo los pervierto. ¿No es esto lo que afirmas? —Así lo afirmo, en efecto, absolutamente—. En tu opinión, pues, soy de lo más infeliz. Pero ahora respóndeme a esto: ¿crees tú que lo mismo acontece en el caso de los caballos? ¿Es un solo hombre el que les hace daño, y todos los demás les hacen bien? ¿O no es precisamente todo lo contrario, o sea que uno solo, o muy pocos a lo más, los expertos en caballos, son los que pueden tratarlos bien, y la mayoría, en cambio, si quieren cuidar de ellos, los echan a perder? ¿No es así, Melito, tanto con respecto a los caballos como a los demás animales? Así es sin duda alguna, y estén o no de acuerdo tú y Anito. Gran felicidad fuera, en efecto, la de los jóvenes, si uno solo pudiera pervertirlos, y todos los demás serles de provecho. Y con todo esto, Melito, lo único que has puesto en evidencia, es que jamás te has preocupado por la educación de la juventud, y que me acusas de algo que, en el fondo, nada te importa." [87]

Sólo por la estupidez del adversario que tiene enfrente, es aquí fácil la victoria de Sócrates, pero no porque sus razonamientos sean, en verdad, muy convincentes. Otro más avisado que Melito, habría contestado simplemente que no necesita uno ser experto en educación o saber quiénes lo son, para poder señalar a quien, por sus doctrinas o sus costumbres, pervierte a la juventud, ya que para esto basta y sobra el simple discernimiento del bien y del mal.

A continuación, esta vez con mayor finura dialéctica, pasa Sócrates a ponerle otra trampa a Melito —en la que éste cae igualmente con la misma docilidad— en el capítulo central de acusación, que era el crimen de impiedad o ateísmo. Sócrates empieza por preguntarle a su contrincante si el sentido de tal acusación es que el inculpado no cree en los dioses tutelares de la ciudad, o si en absoluto no cree en la existencia de los dioses, sean quienes fueren. Y Melito, a su vez, en lugar de confinarse estrictamente al acta de acusación: a la negación, por parte de Sócrates, de los dioses nacionales, le imputa, por el contrario, un

[87] *Apol.*, 25a-c.

ateísmo radical: "Hoc quidem dico, te omnino deos non putare." Con esto está perdido, porque como en la misma acta de acusación se dice que, además de no reconocer Sócrates a los dioses que la ciudad reconoce, introduce nuevas divinidades o "demonios" (δαιμόνια καινά), le es fácil demostrar a Sócrates que su adversario incurre en flagrante contradicción, por la simple razón de que estos δαιμόνια son entes de naturaleza divina o semidivina, ya que se les tiene comúnmente, "a lo que se dice, por hijos bastardos de los dioses, engendrados en las ninfas o en otras mujeres". Ahora bien, ¿quién que esté en su sano juicio puede decir que alguien cree en los hijos de los dioses, y no en los dioses mismos? Es algo, termina diciendo Sócrates, como si alguien afirmase que hay mulos, y por otro lado negara que hay caballos y asnos. Melito, en suma, concluye Sócrates, le acusa de que "no cree en los dioses y que cree en los dioses, lo cual no es propio de una persona seria".

Lo que Melito debió haber contestado era que los "demonios" de que se hablaba en la acusación no eran esta raza oriunda del connubio entre los dioses y los mortales (o las diosas y los mortales), sino las divinidades de que se habla en la comedia de Aristófanes contra Sócrates: las nubes, el aire o el caos. Si no lo hizo, habría sido porque no se quería revivir la "vieja calumnia", sino presentar la acusación como algo original, o muy posiblemente, por la simple estolidez de Melito. Por lo que haya sido, y una vez que acepta la connotación que Sócrates propone del término *daimónion*, la réplica socrática era irrefutable. No podía además, Melito, impugnar dicha significación tan fácilmente, porque, en efecto, parece haber sido la prevalente en aquella época, como puede colegirse de otro texto platónico. donde se define a los demonios como entes de naturaleza intermedia entre los dioses y los mortales.[38] En esta condición, les correspondía una función del todo análoga a la de los ángeles en las creencias judeo-cristianas, o sea la de ser medianeros o intercesores entre los hombres y la divinidad, y "guardianes de los hombres mortales", como ya lo decía, en estos términos, Hesíodo.[39]

Con estas precisiones, desembocamos en la otra cuestión, que también ha sido harto debatida, del llamado "demonio socrático", que ha dado lugar, ella sola, a una

[38] *Symp.*

[39] *Trabajos y Días*, 120-3: φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

abundante literatura, y que no podemos omitir, no por prurito de erudición, sino por ser uno de los aspectos insoslayables en la psicología de Sócrates. Trataremos de resumir, lo más sucintamente que podamos, nuestros puntos de vista sobre el particular.

En primer lugar, y simplemente para dejar esto de lado definitivamente, empecemos por aclarar que lo del "demonio" o numen personal de Sócrates no parece haber entrado en el capítulo de la acusación relativo a la introducción, por parte de Sócrates, de "nuevas divinidades". En ningún momento se lo imputa así Melito, cuando tan fácil le hubiera sido hacerlo; y en lo tocante al mismo Sócrates, además, no aparece por ninguna parte que su creencia o confianza en su demonio le planteara problema o conflicto alguno en relación con su creencia en los dioses, ya que lo fundamental de su defensa está en su obediencia al oráculo de Apolo. Era, pues, algo que, por sí mismo, dejaba del todo intacto el Panteón helénico.

Entrando ahora directamente en la cuestión, y ateniéndonos estrictamente a los textos socrático-platónicos, notemos, ante todo, que Sócrates no habla nunca de su demonio como de un ente concreto e individual (nunca dice τὸ δαιμόνιον), sino como algo indefinido, que, eso si, tiene naturaleza divina o demoniaca (θειόν τι καὶ δαιμόνιον). Otras veces se refiere a él como un "signo o señal de Dios" (τὸ τοῦ Θεοῦ σημεῖον); y otras, en fin, como de una "voz" que de repente se hace oír (φωνὴ τις γιγνομένη).

Todos estos textos pertenecen a la *Apología,* y no a ninguno de los otros diálogos platónicos, o de Xenofonte, en que igualmente se habla del demonio socrático. En ellos nos fundamos exclusivamente para sostener que él no es otra cosa que una "voz" o "señal" divina, esto simplemente, con esta simultánea imprecisión y precisión. No cabe dudar de su carácter divino, pero sin referirlo a ningún dios en concreto.[40]

La otra característica de esta voz divina es la de que, según lo dice Sócrates con absoluta claridad, no intervino

[40] Así lo entiende Cicerón, y lo entendieron, según él, los discípulos inmediatos de Sócrates, como resulta del siguiente pasaje: "Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quodque ab ipso in libris socraticorum saepe dicitur, esse divinum quiddam, quod δαιμόνιον appellat, cui semper ipse paruerit, nunquam impellenti, saepe revocanti", *De divin.*, I, 54, 122.

jamás en su vida en sentido positivo, como si dijéramos, sino exclusivamente negativo; no para estimularle a ninguna acción, sino para impedirle consumar la que, sin la interposición de la voz, habría tal vez ejecutado.[41] La voz o señal es así, pues, de carácter esencialmente prohibitivo, o como dice Platón, esta vez en otro diálogo, en el *Alcibíades*, un "impedimento divino" (δαιμόνιον ἐναντίωμα).

Antes de aventurar cualquier interpretación, que no puede derivar de la pura semántica, sino de todo el contexto vital de la situación, resumamos los dos pasajes de la *Apología* en que alude Sócrates a la intervención de su "demonio".

El primero es aquel en que Sócrates explica ante sus jueces la razón por la cual él, tan ateniense como el que más, no ha tomado nunca parte en los negocios públicos de su ciudad: sencillamente porque su "voz" interior le ha prohibido "meterse en política".[42] Y luego sigue diciendo, como para justificar *a posteriori* el impedimento divino, que de lo contrario, de haberse lanzado en la política, habría ya perecido hace mucho tiempo, y no hubiera sido útil a sus conciudadanos en la manera que cree haberlo sido. "No os irritéis por lo que voy a deciros —continúa—, pero la verdad es que no hay hombre que pueda preservar su vida por largo tiempo, sea aquí o en cualquier otra parte, si se opone firmemente a la masa popular, y se esfuerza por impedir la comisión de tantas injusticias o ilegalidades como ocurren en la ciudad. Menester es que todo aquel que quiera realmente luchar por la justicia, y que también quiera conservar su vida, así sea por poco tiempo, se confine a su vida privada y no se entrometa en la vida pública."[43]

Estas palabras de Sócrates son sin duda de las que más debieron encender en contra suya el ánimo de sus jueces; pero desde otro punto de vista, consideradas en sí mismas, son desde entonces la divisa del intelectual, quien traiciona su misión cuando, por adscribirse a tal o cual partido político, sea cual fuere, abdica su libertad de juicio y la eminente dignidad del espíritu. Sócrates es el ejemplo cumplido de lo que debe ser, como ha dicho Jacques Maritain,

[41] *Apol.*, 31d: ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.
[42] *Ibid.*, 31d: τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν.
[43] *Ibid.*, 31e-32a: ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσεύειν.

le philosophe dans la cité, sin otro compromiso que con la verdad.

La segunda vez que en el curso de su peroración se refiere Sócrates a su demonio interior, es al pronunciar sus últimas palabras (o su tercer discurso, conforme a la división que antes hicimos), una vez que los jueces, a su vez, han pronunciado definitivamente la sentencia de muerte. Al ponderar, por las razones que veremos, por qué la muerte, en su concepto, no es un mal, se afirma Sócrates en esta persuasión por lo siguiente:

"Quiero deciros, como amigos, una cosa que acaba de sucederme, y lo que puede significar... una cosa maravillosa. La acostumbrada voz divinatoria de mi numen, que se hizo oír tan frecuentemente en toda mi vida anterior, y que aun en las menores ocasiones no dejó jamás de oponérseme para apartarme de todo aquello que iba a hacer y que no estaba bien, hoy, que me acontece lo que veis, y que la mayoría de los hombres tienen por el último de los males; esta señal divina no me ha contrariado en nada, ni esta mañana cuando salí de mi casa, ni cuando he venido al tribunal, ni cuando he comenzado a hablaros. Sin embargo, en otras muchas ocasiones me ha interrumpido en medio de mis discursos; y hoy, en cambio, no me ha contrariado en absoluto en nada de cuanto haya podido yo hacer o decir en todo este negocio. La causa de esto, a lo que imagino, voy a decírosla; y es que a lo mejor todo cuanto acaba de sucederme es un bien, y que no hacemos una estimación correcta cuando pensamos que la muerte es un mal."[44]

Con base en estos textos y en los otros similares de otros diálogos platónicos ¿podemos aventurar alguna conjetura sobre la naturaleza más precisa de esta voz divina, para reducirla de algún modo a las categorías con que estamos hoy acostumbrados a concebir o explicarnos la experiencia moral y religiosa?

Empezaremos por desechar (nadie la sostiene ya hoy seriamente) la interpretación patológica del fenómeno, que en su tiempo sostuvieron autores como Lelut y Despine, en concepto de los cuales Sócrates fue una especie de "loco" o "alucinado", sujeto a frecuentes ataques de catalepsia, que antiguamente se interpretaban como "impedimentos divinos". Pero semejantes diagnósticos se tienen hoy por

[44] *Apol.,* 40a-c.

puros dislates o fantasmagorías. Así como puede haber cierto fundamento para achacarle a Sócrates cosas como la soberbia, por ejemplo, no hay nada que permita poner en duda su perfecta salud mental. Solamente para una mentalidad, que hoy ha caducado por completo, y para la cual toda experiencia religiosa tenía que ser, *a priori* e indefectiblemente, un estado patológico, fue posible dar semejante "razón" de tales fenómenos, en lugar de atenerse simplemente a registrarlos como se dan, según la ruta abierta por William James en la fenomenología de la religión.

Tampoco creemos, por más que ésta sea una hipótesis vigente aún en la actualidad, que el "signo" divino haya sido en Sócrates la voz de la conciencia moral. A esta interpretación se oponen dos razones que nos parecen ser decisivas. La primera, que la conciencia moral formula tanto mandatos como prohibiciones, en tanto que la voz interior socrática era, por el contrario, puramente prohibitiva. La segunda, que la conciencia moral justifica racionalmente todos sus preceptos, así los positivos como los negativos, y mayormente para una mentalidad tan intelectualista como la de Sócrates, al paso que esta súbita "interposición" del genio o demonio es racionalmente inexplicable. Es verdad que luego trata Sócrates de racionalizarla *a posteriori*, como en los textos antes transcritos, pero en el momento mismo de producirse la voz, se oye o no se oye, se da o no se da, sin que pueda decirse por qué, y tan simplemente como cualquier fenómeno de la naturaleza.

La tercera explicación, y que por nuestra parte estimamos la más plausible de entre las muchas que se han propuesto, es la que enuncia Piat al decir que la voz demoniaca "era, para Sócrates, la forma interior y personal que revestía para él la Providencia".[45] Esta interpretación tiene el mérito de estar en armonía con todos los otros textos en que Sócrates dice, en una u otra forma, que Dios o los dioses toman cuidado de los hombres, lo cual es exactamente la πρόνοια griega o la *providentia* latina (*pro-videre*). Su modo de manifestación más natural es cabalmente esta intervención súbita, este aviso repentino, como el acto de detener a quien va a caer en el precipicio o de advertírselo a tiempo. Y por esto es esta Providencia puramente prohibitiva, porque así como quien se dirige a cualquier punto, sabe que va por el camino bueno mientras no vea el aviso

[45] *Socrate*, p. 220.

en contrario, así también le basta a la divinidad precaver al hombre del peligro, entendiéndose que, de no decirle otra cosa, podrá aquél seguir tranquilo su curso.

Recalcamos en lo que esta interpretación *puede* ser valedera *para* Sócrates y para quienes, como él, estén animados de la misma fe religiosa. No tiene otro valor, por supuesto, pero tampoco puede decirse que es radicalmente falsa, a menos de sostener (lo que está muy lejos de haber sido demostrado) que toda experiencia religiosa es un estado patológico, o que tiene forzosamente por correlato algo inexistente.

Pero en la experiencia de Sócrates, se dio no sólo el aspecto prohibitivo de la voz divina o demoníaca, sino el aspecto positivo, además, del mandamiento de Apolo, esta vez sí para imprimir un curso determinado a su conducta, con lo cual entramos en lo que generalmente se reconoce ser la parte más medular de su apología.

La misión divina de Sócrates

En todo cuanto hasta aquí hemos considerado, en efecto, la defensa de Sócrates, si hábil con respecto a su adversario, no es, en sí misma, muy firme que digamos. Fuera de la comprobación de que, si cree en "demonios", tiene que creer en "dioses", en ninguna parte de su apología confiesa Sócrates, claramente y sin reservas, su creencia en los dioses de la ciudad, probablemente porque su fe andaría ya bien vacilante, por lo menos con respecto a ciertos dioses de conducta más censurable que la de cualquier mortal.[46] Donde, en cambio, es Sócrates de una elocuencia convincente, es cuando se presenta sencillamente a sí mismo, su conducta como hombre y como ciudadano, y la razón de ser del género de vida que ha abrazado.

Por lo primero, alude Sócrates, muy de pasada pero con explicable ufanía, a su comportamiento militar en las campañas en que le tocó tomar parte; y con todo detalle, a sus famosas y singulares oposiciones a los mandamientos injustos tanto de la democracia como de la autocracia, en

[46] "Sur le terrain qu'il c'est choisi, celui de défenseur de la vieille Athènes et de la lettre de ses croyances, Anytos a pour lui une espèce d'horrible bon droit." Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*", París, 1962, p. 40.

los dos casos, que nos son ya bien conocidos, de los generales de las Arginusas y de León de Salamina.

Pero si Sócrates insiste en uno y otro caso, en que por su conducta se jugó la vida, no es tanto por darse baños de pureza, cuanto para llevar a sus jueces esta convicción: "Para que sepáis —les dice— que no he de someterme a nadie en lo que no es justo, así sea por temor de la muerte."[47] Ahora bien, por esto mismo precisamente, por preferir incondicionalmente la justicia a todo otro bien, cualquiera que sea, es por lo que Sócrates, aunque se lo ordenasen sus jurados, no podrá mudar de hábitos, abandonar el género de vida que ha llevado, ya que hacerlo sería no solamente injusto, sino impío, por ser tal vida, y la actividad a ella consiguiente, algo que Sócrates no ha elegido por sí mismo, sino que le ha sido impuesto por la divinidad.

¿Cómo aparece concretamente, en la *Apología*, esta vocación divina, a la que Sócrates no puede, por motivo ninguno, ser infiel? Los textos no son aquí muy fáciles de coordinar, pero intentaremos armonizarlos en la forma que nos parece ser la más congruente, después de haberlos examinado.

En primer lugar, se refiere Sócrates a un viaje que hizo a Delfos su amigo Querefón, quien estando allá, oyó de la Pitia el oráculo de que nadie era más sabio que Sócrates. Al notificárselo Querefón al propio Sócrates, queda éste sumergido en una, al parecer, invencible aporía, ya que de una parte no puede dudar de la veracidad del oráculo, y de la otra está convencido de no tener él mismo ninguna sabiduría en cosa alguna. Para salir, pues, de esta aporía y descubrir el sentido misterioso del oráculo, imagina Sócrates el expediente de hacer una *tournée* por los que en cada clase social: políticos, poetas, artesanos, pasaban por ser los más sabios, con el resultado final de no haber encontrado en ninguno de ellos la sabiduría. No desconoce Sócrates que en muchos de los investigados, en los artesanos sobre todo, sí existía el saber de aquello en que eran peritos; pero como todos presumían de saber además otras muchas cosas que en realidad ignoraban, esta sola arrogancia bastaba para que, quien la tuviese, debiera ser calificado simplemente como necio antes que como sabio. En cuanto a Sócrates, consciente por su parte de que nada sabía de nada, era por esto mismo, más sabio que aquellos

[47] *Apol.*, 32a.

infatuados de su falsa ciencia. De todo lo cual desprende Sócrates el sentido oculto del oráculo, y el mandato que para él significó, en las siguientes palabras:

"Me parece, atenienses, que sólo Dios[48] es en verdad sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo: que la sabiduría humana vale poco o nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, es que se ha valido de mi nombre como de un ejemplo, y como si dijera a todos los hombres: El más sabio entre vosotros es el que, como Sócrates, reconoce que nada vale en verdad su sabiduría. Y yo, pues, en obediencia a Dios,[49] continúo hasta hoy en mis indagaciones, no sólo entre mis conciudadanos, sino entre los extranjeros, por ver si encuentro alguno a quien pueda calificar de sabio, y al no parecer así, me pongo al servicio del oráculo para mostrar a todos que nadie es sabio. Y llevado de este afán, no he tenido tiempo ni para atender a los negocios públicos ni a mis asuntos familiares, y vivo en indecible pobreza por servir a Dios."[50]

En ningún momento pensó seriamente Sócrates (si alguna vez parece decirlo así, es por mera humorada) redargüir de falsedad al oráculo que lo propuso a él: Sócrates, como el más sabio de los hombres. Lo único que hizo fue buscar su sentido enigmático, según el cual debemos tener en poco, o mejor en nada, la humana sabiduría, que en las circunstancias concretas era la que habían predicado los sofistas, y que era preciso, por tanto, dejar de lado para poder emprender con fruto la reforma moral. Lo primero no era sino el estadio preparatorio, la purificación o catarsis del conocimiento; lo segundo, en cambio, era el verdadero fin. Ahora bien, sólo lo primero parecía estar indicado en la respuesta del oráculo a Querefón; pero lo segundo, a su vez, lo desprendió Sócrates de la célebre leyenda que figuraba en el santuario de Apolo délfico: "Conócete a ti mismo" (γνῶθι σαυτόν).

Que Sócrates haya interpretado esta inscripción, cono-

[48] ὁ Θεός, dice el texto, pero como advierte Stock: "This was probably intended to be understood of Apollo, and yet did not quite mean so in Plato's mind."

[49] κατὰ τὸν Θεόν, *numinis monitu.*

[50] *Apol.*, 23a-b: ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ Θεοῦ λατρείαν. "Indecible" o "infinita" nos parece ser aquí la mejor traducción del término con que Sócrates califica su pobreza, ya que si μύριος significa precisamente "diez mil", μυρίος, a su vez, denota algo que está más allá de toda contabilidad.

cida por todos los griegos, en el sentido de que la filosofía debía aplicarse de preferencia al estudio del hombre, de esto hay abundantes testimonios en la obra platónica;[51] pero hay además, sobre la experiencia personal de Sócrates *in situ*, y sus consecuencias para el futuro, un célebre texto de Aristóteles, conservado por Plutarco, y que dice así:

"En el viaje que hizo a Delfos, el más divino de los preceptos délficos, el 'Conócete a ti mismo', fue para Sócrates el principio de sus dudas y de esta investigación, según dice Aristóteles en sus escritos platónicos."[52]

Lo del viaje de Sócrates a Delfos, no se encuentra, a decir verdad, en el recuento de sus pocas salidas de Atenas que nos da Platón; pero no por esto puede tacharse de mendaz el testimonio aristotélico, antes por el contrario, es más que verosímil el que así haya ocurrido. Delfos y Olimpia eran los santuarios más venerados en Grecia, y el primero, además, se encontraba más cerca de Atenas. ¿Qué de extraño tiene que Sócrates, no obstante sus hábitos sedentarios, haya hecho alguna vez la peregrinación de Delfos, y sobre todo si pensamos en la devoción tan especial que, por necesaria afinidad electiva, debió haber sentido por Apolo, dios de la luz y de la claridad racional? Aristóteles podrá deformar las doctrinas ajenas para acomodarlas a la suya propia, pero no miente nunca, y lo que, por tanto, dice en uno de sus diálogos perdidos sobre este viaje de Sócrates, debió ser el eco de una tradición constante y segura en la Academia platónica.[53]

Podemos, pues, imaginarnos a Sócrates, en el santuario de la Pitia, entre el Monte Parnaso y el Helicón, en el centro de uno de los paisajes de más aterradora majestad que existen en el mundo, apto como ninguno para que en él prorrumpa y se dilate la voz divina. Podemos imaginárnoslo, entre aquellas gargantas y desfiladeros del Parnaso, o viendo tal vez caer el agua de la fuente Castalia, embebido en la meditación del "más divino" de los preceptos délficos, que iba a ser para él, como dice Aristóteles, "el principio de *esta* investigación", es decir, de la concerniente

[51] *I Alcib.* 124b, 129a, *Prot.* 343a-b; *Fedro*, 229e-230a.

[52] *Plut.*, adv. Colot. 20.

[53] Si Plutarco, quien todavía habrá podido leerlos, llama escritos "platónicos" a los diálogos aristotélicos, es por esto nada más: por la forma de diálogo, y no por el contenido.

al hombre, que es de lo que está hablando Plutarco en el texto que comentamos.

Pero aun en el caso de que, para darle satisfacción al positivismo exegético, que no quiere saber nada de testimonios indirectos (como es éste de Aristóteles), debiéramos prescindir de este viaje a Delfos, la situación espiritual no cambia en cosa alguna. Háyalo visto o no por sus propios ojos en el muro del santuario, el mandamiento délfico del autoconocimiento lo entendió Sócrates como que a él le señalaba una misión muy particular, y no simplemente lo que para la generalidad quería decir; y la respuesta del oráculo a Querefón, fue como la confirmación del dios mismo, como el asentimiento divino al entendimiento socrático del "Conócete a ti mismo", no sólo para sí mismo, sino para obligar a sus conciudadanos a esta vida de incesante examen.

El choque entre uno y otro acontecimiento: meditación de la inscripción délfica y pronunciamiento del oráculo, fue probablemente lo que determinó la llamada "conversión" de Sócrates. Sería pueril e impertinente tratar de averiguar cuándo y cómo ocurrió; pero como haya sido, lo cierto es que hay un momento en su vida en que Sócrates resuelve dejarlo todo: negocios públicos, asuntos privados, etcétera, para consagrarse exclusivamente a la tarea de promover en todos la virtud mediante le reflexión interior, y todo esto por obedecer a un mandato divino.

Por entenderlo así, Sócrates no cree que deba desertar de su misión por motivo alguno: por cualquier peligro, amenaza u orden de cualquier autoridad humana. Dejémosle hablar a él mismo:

'Lo que a mí me parece ser verdad, atenienses, es lo siguiente: Que cuando un hombre ocupa un puesto —sea que lo haya escogido él mismo por creerlo el mejor, o que haya sido colocado en él por su jefe— en él debe mantenerse firme, arrostrando todo peligro, aun la muerte misma, con tal de no incurrir en el deshonor.

"Me conduciría, por cierto, de una manera extraña, atenienses, si después de haberme mantenido firme como el que más, en los puestos a que me destinaron nuestros generales, en Potidea, en Anfípolis, en Delio, y de haber expuesto mi vida tantas veces, ahora, en cambio, cuando Dios me ordena (pues así lo he creído y admitido) pasar mi vida en la filosofía, examinándome a mí mismo y a los

demás, abandonase este puesto por temor de la muerte o de cualquier otro peligro. Gravísima culpa sería ésta, y entonces sí que verdaderamente se me podría emplazar en justicia ante este tribunal, por el delito de no creer en los dioses, ya que por temor de morir desobedezco al oráculo y me creo sabio cuando no lo soy.

"...Supongamos que, desoyendo las instancias de Anito, me dijéseis: 'Sócrates, no haremos caso de lo que dice Anito, sino que te declaramos absuelto, pero a condición de que dejarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si en esto reincides y fueres descubierto, morirás.' Pues si esta condición me pusiereis para soltarme, yo a mi vez os diría: 'Atenienses, os respeto y os amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros; y mientras quede en mí un soplo de vida y fuere capaz de hacerlo, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de amonestar al que de vosotros me encontrare, diciéndole lo que tengo por costumbre: ¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tú ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo, y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible?'

"Y si alguno me contradice y afirma que sí tiene cuidado de su alma, no penséis que le voy a dejar ni a irme luego, sino que le interrogaré, le examinaré y discutiré con él; y si me parece que no posee la virtud, por más que lo aparente, le echaré en cara que tenga en tan poco lo que vale más, y en tanto, por el contrario, lo más vil. He aquí cómo procederé con cualquiera que me encuentre, sea joven o viejo, extranjero o conciudadano, y principalmente con estos últimos, porque vosotros me tocáis más de cerca por la sangre. Así lo manda Dios, sabedlo bien; y por mi parte pienso que el mayor bien que jamás pudo tener esta ciudad, ha sido mi obediencia a la orden divina.

"Toda mi ocupación es andar de un lado a otro tratando de persuadiros, jóvenes y viejos, de que no debéis preocuparos ni del cuerpo ni de las riquezas, tan apasionadamente como de vuestra alma, para que sea todo lo perfecta posible; porque como os he dicho siempre, la virtud no viene de las riquezas, sino que es ella sola, la virtud, la única

que puede hacer que las riquezas y todo lo demás, del orden público o privado, sean bienes para los hombres. Si por decir estas cosas corrompo a la juventud, habrá que ver allí máximas ponzoñosas; y si alguien dijere que digo otras cosas, miente.

"En suma, atenienses, bien sea que deis crédito a Anito o que no se lo deis; que me soltéis o no me soltéis, tened por cierto que no podré yo hacer otra cosa, así hubiera de morir mil veces." [54]

Todo esto es, como se ha comentado tantas veces, algo del todo inédito en el mundo antiguo: el encarecimiento de la propia personalidad; la apelación, por encima de la autoridad constituida, a una instancia sobrenatural o preternatural (lenguaje que no encontraremos sino varios siglos después, en los *Hechos de los Apóstoles*), y por último, y tal vez lo más sorprendente, esta idea fija del "cuidado del alma".[55]

Sólo porque somos herederos de Sócrates y del Evangelio, no nos causa hoy mayor extrañeza esto de que el hombre deba preocuparse ante todo de su alma; sólo porque no nos damos cuenta de que, como observa Taylor,[56] es algo que no aparece en absoluto en toda la literatura anterior a Sócrates. ¿Por qué? No ciertamente porque no hubieran ya existido ideas de la virtud y de la perfección moral, sino sencillamente porque esto que hoy llamamos "alma", y que los griegos denominaban ψυχή, no se identificaba con el *yo*, con la propia persona, con aquello por lo que somos buenos o malos. En Homero, por ejemplo, el alma es algo así como un fantasma o sombra, sin la cual no puede vivir el hombre, pero el hombre mismo no es su alma, sino su cuerpo, y su vida intelectual o moral está radicada en órganos tan concretos como el corazón o el diafragma. Y esta concepción perdura en lo sustancial, aun después de conocidos los misterios órficos: el valor del alma sube, por cierto, incomparablemente, pues se la tiene por una especie de divinidad en exilio, pero por esto mismo, no hace sino habitar *en mí*, sin ser todavía *yo mismo*. Sólo cuando la *psyché*, con toda la inmensa estimación que ya le corres-

[54] *Apol.*, 28d-29a; 29c-30c.

[55] "The call to ψυχῆς ἐπιμέλεια is repeated with solemn emphasis. We are to understand that this is the central thing in the teaching of Socrates." Burnet, *Euthyphro*, etc., p. 124.

[56] *Socrates*, p. 133.

ponde, se identifica con la inteligencia y el carácter *personales*, sólo entonces tendrá sentido anteponer a todas las cosas el cuidado del alma; ahora bien, el hecho histórico es que no se registra por parte alguna aquella identificación antes de Sócrates.

Dice Olof Gigon que esta *Fürsorge für die Seele* —que también Jaeger tiene como el centro del magisterio socrático— es más un impulso que una doctrina, aunque, eso sí, es el "impulso original socrático".[57] Estamos de acuerdo, y nos parece ser ésta una preciosa confesión por parte del más exigente de los críticos actuales. Cierto, Sócrates no nos dice lo que *es* el alma, con las precisiones que serían menester en una doctrina sobre el alma; pero nos dice, de un modo u otro, que somos nosotros mismos lo que somos por nuestra alma, y que su valor está por sobre el de todos los otros bienes. Ahora bien, esto fue suficiente para esta formidable revolución moral, y por esto nada más, tiene razón Cicerón al decir que fue Sócrates quien hizo bajar a la filosofía del cielo a la tierra.

SÓCRATES COMO PENSADOR APOLÍNEO

Tanto por haber sido de Delfos de donde recibió Sócrates, en una u otra forma, la orientación de su conducta, como porque en la base de su magisterio o su mayéutica está la necesidad de introducir en el alma la claridad racional, Sócrates representa, incuestionablemente, el espíritu de Apolo antes que el de Dionisos, de acuerdo con la conocida bipolaridad del alma helénica.

A causa de esto, ha encontrado Sócrates, en su larga vida póstuma, su más implacable enemigo en Federico Nietzsche; y es fuerza reconocer que si bien exageró algo en su apreciación de Sócrates, en realidad no podía Nietzsche tomar otra posición, dado el frenesí dionisíaco que le inspira, ni más ni menos que a una cualquiera de las antiguas bacantes. He aquí, como uno de tantos textos absolutamente concluyentes, a nuestro parecer, el siguiente:

"El sátiro es el arquetipo (*Urbild*) del hombre; algo sublime y divino, y en suma, el verdadero hombre... El contraste entre esta auténtica verdad de la naturaleza y

[57] *Sokrates*, p. 40.

los engaños de la cultura, es semejante al que se da entre la cosa en sí y el mundo de las apariencias." [58]

No hay duda que éste es el espíritu dionisíaco, químicamente puro, e igualmente está bien descrito el espíritu apolíneo en este otro pasaje de *El origen de la tragedia*:

"Apolo, como deidad ética, como dios de la individuación, exige de los suyos la medida, y para poder conservarla, el autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*). Y así, paralelamente a la necesidad de la belleza, se abren camino las exigencias de 'conócete a ti mismo' y 'nada en demasía', mientras que la presunción y el exceso (*Übermass*) se miran como los verdaderos demonios hostiles."

Pero si todo ello es así, parece que no debemos a Sócrates sino gratitud —por lo menos todos los que no creemos que el sátiro sea *der wahre Mensch*— por haber hecho triunfar la luz de la razón sobre los instintos oscuros irracionales. La enemiga de Nietzsche contra Sócrates (y es la sola razón de que hagamos aquí esta digresión) es la mejor prueba de que, en efecto, Sócrates contribuyó decisivamente a asentar el predominio del espíritu apolíneo, aunque, por otra parte, creemos que esto hubiera venido naturalmente con el progreso de la filosofía. El que haya sucedido así por obra de Sócrates, es uno de sus grandes méritos, pero tampoco es, por todo lo que hemos ponderado hasta aquí, lo más trascendental y profundo de su mensaje.

En cuanto al otro punto de que Sócrates, por su influencia sobre Eurípides, haya matado la tragedia (es el gran cargo, en suma, que le hace Nietzsche), es cosa que dejamos en suspenso, por ser algo más que discutible. Gilbert Murray, para no ir más lejos, tiene a Eurípides no sólo por auténtico trágico, sino por el mayor de todos; y de nuestra parte diremos apenas que es difícil imaginar otra obra que supere a *Las troyanas* en patetismo trágico.

Por último, y en cuanto a lo que dice Nietzsche sobre que Sócrates haya querido eliminar del todo los factores ilógicos de la conducta humana, bastaría simplemente, para poner en duda esta aserción, la obediencia incondicional que Sócrates profesa a su "voz" o "demonio" interior. Es algo que no necesita hacer pasar por el tamiz de su razón, sino que se sujeta a ella en cuanto la escucha.

[58] *Die Geburt der Tragödie, Werke,* Carl Hauser Verlag, 1956, vol. I, pp. 47-50.

Lo del predominio del principio racional, por el contrario, es indiscutible, y por esto la polémica con Nietzsche es más de valoración que de apreciación fáctica.

Cerremos, pues, este paréntesis, y puesto que hemos transcrito antes la defensa de Sócrates en lo que tiene de más sustancia, no nos resta sino considerar el veredicto.

La catástrofe

Por 281 contra 220 fue declarado Sócrates culpable de los delitos que le imputaban. Con sólo 31 votos (aunque Sócrates habla sólo de 30) que hubieran sido favorables, en lugar de haber sido, como lo fueron, adversos, Sócrates habría sido absuelto, o sea por una votación de 251 contra 250.

La condenación, por tanto, era por muy débil minoría, y como, según hemos dicho, correspondía al acusado proponer en este caso la pena que debiera aplicársele (ya que se trataba de un "juicio de estimación", δίκη τίμητος), podía perfectamente Sócrates haber propuesto la pena del destierro, pues lo que sus acusadores querían, en suma, era que desapareciera de la ciudad.

Pero aquí también, como en todas las otras etapas del proceso, Sócrates se negó a hacerles el juego a sus enemigos. Así como no se prestó a las escenas de teatralidad a que solían recurrir los reos para mover la piedad de sus jueces, como era el exhibir ante el tribunal el dolor de sus mujeres e hijos, tampoco pudo Sócrates, sin dejar de ser él mismo, considerarse digno de ninguna pena, si estaba convencido, como lo estaba, de no haber cometido ningún delito, antes por el contrario, de haber prestado grandes servicios a su ciudad, para la cual había sido literalmente, como lo dice en otro lugar de su defensa, un "don divino". En estas condiciones, era un premio y no una pena lo que merecía; y lo primero, por tanto, que propone Sócrates, muy lógicamente por cierto, es que se le aloje en el Pritáneo, para ser allí alimentado a costa de la ciudad. El Pritáneo era el "hogar común" (κοινὴ ἑστία) de la ciudad, y su hospitalidad, de ordinario temporal, se concedía a personajes distinguidos, como generales victoriosos, o a los vencedores en los juegos olímpicos. "Éstos —dice Sócrates— han tratado de haceros felices en apariencia, pero yo

en realidad."[59] Por mayoría de razón ¿no debía haber igualdad de trato?

Constreñido en esos momentos, según se desprende del texto, por sus amigos (Platón entre ellos— para que siquiera *pro forma* propusiera una pena que en realidad lo fuera, propone Sócrates pagar la multa de una mina, por no permitirle otra cosa su pobreza, y sólo por mera instancia de sus mismos amigos, quienes declaran constituirse fiadores, eleva esa cantidad hasta la de treinta minas. En cuanto a proponer la pena de destierro, ni pensarlo, pues como dice Sócrates con muy buen sentido, no es de suponerse que los extranjeros habrán de tolerar, mejor que sus conciudadanos, sus discursos y su continuo examen; ahora bien, este estilo de vida no podrá abandonarlo en parte alguna, por imponérselo, como lo recalca una vez más, el mandato divino.

Después de este segundo discurso socrático, sobreviene la catástrofe. Por la exasperación que sin duda provocó en muchos de los jurados la proposición, que debió parecerles extravagante, de que un reo de impiedad pasara a ser huésped permanente del Pritáneo, Sócrates es condenado a muerte, y esta vez con ochenta votos condenatorios adicionales con respecto a la primera votación, o sea por 361 votos contra 140.

Las últimas palabras de Sócrates, las de su tercer discurso, al despedirse de sus jueces después de haber sido notificado de su sentencia, están llenas de paz y sublimidad. Brevemente expone sus ideas escatológicas, sin defender categóricamente la inmortalidad del alma, como el Sócrates del *Fedón*, pero afirmando, eso sí, que como, en el caso contrario, la muerte no sería sino un eterno y profundo sueño, no hay razón, en ninguna hipótesis, para tenerla por un mal. De lo único que sí está absolutamente seguro, es que por el varón justo mira la Providencia, y por eso termina diciendo: "Para el hombre de bien, no hay ningún mal ni en la vida ni en la muerte, y los dioses tienen cuidado de cuanto le concierne... Pero ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo a morir y vosotros a vivir. Entre vosotros y yo ¿quién lleva la mejor parte? Esto es lo que nadie sabe, excepto Dios."[60]

¿Qué debemos pensar hoy (a menudo se lo preguntan los

[59] *Apol.,* 36d.
[60] *Apol.,* 41d-42.

historiadores) de la sentencia contra Sócrates, desde el punto de vista de su justicia o injusticia intrínseca? La cuestión no se plantea, claro está, con respecto a nuestras convicciones actuales, ya que la civilización actual descansa en buena parte en los valores que Sócrates intuyó antes que nadie, y su condenación, por tanto, sería sin duda, ante cualquier tribunal, el mayor de los crímenes. Pero ¿no debe ser acaso distinto nuestro juicio si nos colocamos, como debemos hacerlo, dentro de la mentalidad de las instituciones de la ciudad antigua?

Ya en este terreno, un autor tan serio y nada enemigo de Sócrates, por lo demás, como Heinrich Maier,[61] no vacila en afirmar que desde el punto de vista del derecho y la religión ateniense, la conducta de Sócrates fue realmente "asébica", es decir impía, ya que no obstante cumplir exteriormente con las prácticas cultuales, Sócrates era íntimamente extraño a la religión del Estado, y de esto alcanzaron a darse cuenta, con la suficiente lucidez, sus contemporáneos. Si obedecía a Apolo —podemos añadir de nuestra parte— es porque Apolo era el dios de la razón, pero ésta, y no el dios délfico, era para Sócrates la instancia suprema. Éste era el nuevo orden moral que debía venir, el nuevo derecho, y aquí radica, como dice Maier, la justificación de Sócrates *ultra ius positivum*, pero no, una vez más, dentro de este último.

Festugière, por su parte, quien nos parece haber hecho el estudio más profundo de este problema, sostiene que la divisa del socratismo, su principio fundamental, es este de la autonomía de la conciencia o la supremacía de la razón; y por algo coteja un texto cartesiano con un texto socrático en la siguiente forma. "El primer precepto —dice Descartes— era el de no admitir jamás ninguna cosa por verdadera que no conociera yo, con toda evidencia, ser tal." Y Sócrates, a su vez: "En cuanto a mí, no he obedecido nunca a ninguna otra cosa que no sea la razón, a aquella que en la reflexión me parezca ser la mejor."[62] En el diálogo platónico, se lo dice así Sócrates a Critón, pero no hay duda que era algo bien conocido entre todos, ya que Sócrates lo da como una norma suya antigua y habitual.

Ahora bien, y según sigue diciendo Festugière, entre el

[61] *Socrate, la sua opera,* etc., II, 201 ss.
[62] *Critón,* 46b.

hombre *autónomo* y los *nomoi* atenienses, tenía que haber forzosamente una *antinomia*. "Sócrates es el padre de esta antinomia. A partir de Sócrates, el primer deber del hombre será el de ser su ley para sí mismo, y de no obrar sino de conformidad con su razón. Antes de ser ciudadano, tendrá que ser hombre; y si hay conflicto, el *logos* del hombre deberá prevalecer sobre el *logos* de la ciudad."[63]

"Una vida sin examen no es vida que pueda vivir un hombre", dice Sócrates en otro lugar de su defensa.[64] Este examen, es cierto, se ejercía con vistas a la virtud y a la perfección moral; pero una vez puesta en libertad esta facultad: el *libre* examen, ¿cómo impedir que alguna vez, andando el tiempo, no se volviese contra la ciudad y sus instituciones, para ponerlas en tela de juicio? Sin atacar formalmente a la ciudad, el espíritu socrático de autonomía y libre examen introducía de hecho una concepción según la cual el hombre no podía ser, de todo en todo, puro miembro de la ciudad.

"El historiador —concluye Festugière— tiene, por tanto, el deber de *excusar* a los dicastas, sin poder por esto *absolverlos*. Sócrates había tenido razón demasiado pronto, y había pronunciado la palabra libertadora; pero tales palabras, de ordinario, acarrean la condenación de su autor."[65]

No creemos que pueda decirse mejor; y por esto, como antes dijimos, estamos aquí en presencia de la mayor tragedia, porque chocaban dos valoraciones inconciliables, y cuyos respectivos representantes, según todas las apariencias, no pudieron obrar de modo distinto de como lo hicieron. Al anunciar un mundo nuevo, éste en que ahora vivimos, nos movemos y somos, Sócrates hubo de pagar con su vida la incomprensión del mundo antiguo y ya en trance de decrepitud; y por esto es el primer héroe y el mártir mayor de la conciencia humana.

[63] *Socrate*, p. 136.
[64] *Apol.*, 38a: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.
[65] *Op. cit.*, p. 138.

V. SÓCRATES SEGÚN SU MUERTE

TAN trágica por sus antecedentes como en sí misma, la muerte de Sócrates tiene aún otro fuerte toque de dramatismo por su voluntariedad, es decir, por haberla aceptado libremente el sentenciado cuando pudo en todo tiempo, y hasta el momento supremo, haber apelado a la fuga.

Para ubicar dentro de su contexto histórico la escena decisiva que nos pinta Platón en el *Critón,* recordemos que, aunque las sentencias capitales eran de suyo, en Atenas, de ejecución inmediata, en el caso de Sócrates pasaron treinta días entre el pronunciamiento del fallo y su ejecución, en razón de que, conforme a las leyes religiosas de Atenas, a nadie podía ajusticiarse mientras no volviese al Pireo el barco que cada año enviaban los atenienses a Delos. Era ésta una *theoría,* una expedición sagrada a la isla donde se suponía haber nacido Apolo, para agradecer al dios el haberse visto libre Atenas, en el reinado de Teseo, del tributo humano que por muchos años debieron pagar al minotauro de Creta. Ahora bien, el mismo día en que fue condenado Sócrates, el sacerdote de Apolo había coronado la proa del barco sagrado, y era preciso, por tanto, esperar a su regreso para ejecutar al sentenciado.

En el intervalo, pues, Sócrates pasó tranquilamente los días que le restaban de vida en conversación con sus amigos, quienes, además, tuvieron tiempo de sobra para apalabrarse con quienes habían de ayudarles, por amistad o por soborno, a facilitar la fuga del prisionero. La lectura del *Critón* nos deja la impresión de esta labor preparatoria, y el diálogo nos coloca de repente en una situación por todo extremo dramática. Critón, amigo de Sócrates por toda la vida, de su misma edad y del mismo *demo* de Alópeke, llega desolado a la prisión, al romper el alba, a decirle a Sócrates que el barco de Delos ha doblado ya el promontorio de Sunio, y que, por tanto, llegará al Pireo ese mismo día, o el siguiente a más tardar, y una vez llegado, Sócrates habrá de morir.

"Enhorabuena, Critón —responde Sócrates—; sea así, si tal es la voluntad de los dioses." Critón, empero, no se resigna tan fácilmente, y en un largo discurso trata de convencer a su amigo que debe acceder a la fuga, para la cual

está todo preparado, tanto porque obraría muy mal en dejar voluntariamente huérfanos a sus hijos, como porque, con su repulsa, echaría sobre sus amigos el baldón de que no lo salvaron cuando pudieron hacerlo: era bien sabido, en efecto, que Critón era hombre adinerado.

Antes de ponderar la respuesta de Sócrates a esta exhortación, detengámonos por un momento en la cuestión de la historicidad de la situación.

Es evidente, en primer lugar, que, así como en la *Apología* debía Platón, por las razones que en su lugar expusimos, ajustarse lo más estrictamente posible a la realidad de lo acontecido, tenía mayor libertad al tratar de reconstruir las últimas conversaciones entre Sócrates y sus amigos, precisamente por su carácter íntimo; por lo que bien pudo haber puesto entonces, en boca del maestro, expresiones que éste pudo, a su vez, haber proferido en ocasión distinta. Que este procedimiento haya podido seguirlo al componer el *Critón,* no hay nada que lo abone ni lo contradiga, por lo que no hay inconveniente en admitirlo así, pero con dos reservas importantes. La primera, en cuanto a la doctrina misma contenida en la respuesta de Sócrates a Critón; doctrina bien socrática, dado que Platón hace decir a Sócrates que es la convicción que le ha animado a lo largo de toda su vida: "no sólo ahora, sino siempre". La segunda, en lo que atañe al hecho mismo de la invitación o exhortación a la fuga, que si no le fue hecha a Sócrates por el mismo Critón, lo fue sin duda por otro u otros de sus amigos. De éstos habla en general, sin mencionar en particular a ninguno, Xenofonte,[1] al hablar de los esfuerzos que hicieron con aquel fin; lo cual, como dice Burnet, indica que se trataba de un hecho notorio, que recoge aún, como de una larga tradición, Diógenes Laercio, aunque atribuye a Esquines, y no a Critón, la suprema tentativa. Pero el mismo Burnet[2] tiene por más probable el que haya sido el rico Critón, y no el pobre Esquines, el director de la empresa; y en fin, prescindiendo de detalles o personajes, queda en pie la historicidad fundamental de la situación, tan verosímil además, pues no es de creer que los amigos de Sócrates hubieran omitido ningún esfuerzo para salvarle la vida.

Despejado esto, entremos en lo que más importa, que es

[1] *Apol.*, 23.
[2] *Euthyphro*, etc., p. 173.

la argumentación por la cual Sócrates opone una excepción perentoria a la proposición de fuga. Podemos, a lo que nos parece, encerrar dicha argumentación en un silogismo, cuya premisa mayor sería la proposición de que nunca debe cometerse injusticia, ni siquiera por motivo de reciprocidad; la menor, que Sócrates sería reo de injusticia con su ciudad y sus leyes si eludiera el conformarse a la sentencia judicial pronunciada en su contra, y la obvia conclusión, en fin, que debía permanecer a esperar la muerte tal y como había sido decretada.

Con respecto a lo que hemos convenido en llamar la premisa mayor, Sócrates se expresa como sigue:

"¿Es verdad o no lo que hemos dicho [Sócrates se ha referido antes a esta doctrina, que dice haber sustentado a lo largo de toda su vida] en el sentido de que de ningún modo debe uno cometer injusticia voluntariamente? ¿O será permitido cometerla en unas ocasiones y en otras no? ¿O no más bien, como muchas veces hemos convenido en años anteriores, y ahora mismo, deberemos sostener que no es en absoluto bueno ni honorable cometer injusticia? ¿Será posible que en estos pocos días se hayan desvanecido nuestras anteriores conclusiones, y que a nuestras conversaciones más serias les haya pasado lo que a las de los niños, sin que, viejos como somos, nos hayamos percatado de ello? ¿O por el contrario, y diga lo que quiera el vulgo, y sea más áspero o más benigno que lo actual lo que hayamos de sufrir, no deberemos atenernos a lo que entonces dijimos, a saber, que la injusticia es en todo caso un mal y una vergüenza para quien la comete?"[8]

Al asentir Critón, aunque a regañadientes, a todo lo anterior, resume Sócrates su doctrina en la siguiente forma:

"Es preciso, por consiguiente, no responder jamás a la injusticia con la injusticia, ni hacer mal a ningún hombre, sea cual fuere el mal que por nuestra parte hayamos recibido. Pero mira bien, Critón, que al conceder todo esto no vayas contra tu propia opinión, pues sé muy bien que son pocos los que lo admiten, y siempre sucederá lo mismo."

Sócrates se da bien cuenta, por tanto, de la irregularidad o extrañeza de esta doctrina en su medio y en su época. Es doctrina del Sermón de la Montaña, pero no del mundo antiguo, para el cual es la reciprocidad o talión

[8] *Critón,* 49a-b.

una de las formas más ciertas de la justicia, y con tal carácter (ἀντιπεπονθός: *contrapassum*) la registra Aristóteles en su *Ética*. Y aun en lo profético acertó Sócrates, en lo de que "siempre sucederá lo mismo", pues hasta ahora son una minoría los que sincera y valientemente aplican esta enseñanza de Jesús y de Sócrates.

Pasando ahora a lo que hemos denominado la premisa menor en la argumentación socrática, todo su nervio está en la proposición de que la ciudad recibe injuria (o lo que es igual, que se comete contra ella una injusticia) por el hecho, imputable a un agente determinado, de que en ella no tengan toda su fuerza, en todos sus aspectos, las sentencias dictadas por sus tribunales. Esta proposición la enuncia Sócrates del modo siguiente:

"Imagínate que en el momento de nuestra huida, o como quiera que deba nombrarse este acto, se presentasen delante de nosotros la ley y la república, y nos dijesen: '¿Qué piensas hacer, Sócrates? La acción que preparas ¿no tiende a destruir, en cuanto de ti depende, a nosotras las leyes y a la ciudad entera? ¿Piensas tú que puede subsistir —o no, más bien, que será subvertida— la ciudad en la cual no tienen fuerza los fallos judiciales, sino que pueden ser nulificados y destruidos por los particulares?' ¿Qué diremos a esto, Critón, o a otras razones análogas?" [4]

Comienza aquí la famosa prosopopeya de las leyes y la república: οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, que Sócrates ve comparecer y erguirse ante sí, en la puerta de la prisión como si dijéramos, para atajarle, en un discurso tan vivo como el de cualquier personaje real, en sus posibles o imaginadas veleidades de fuga.

En cuanto a la doctrina misma que desde el principio enuncian estas leyes en persona, es bien sabido que la moderna filosofía del derecho ha visto en ella la primera exaltación de la seguridad jurídica como valor fundante de la sociedad política, y más aún, como valor autónomo y eventualmente conflictivo con la justicia. Quienes así lo entienden, suelen poner en parangón el texto socrático-platónico con el otro igualmente célebre de *El mercader de Venecia*, donde el magistrado se siente obligado a dar efectos a un contrato injusto (como injusta, a su vez, había sido la condenación de Sócrates), y que él mismo reconoce como tal, por la sola razón de que, de lo contra-

[4] *Critón*, 50a-b.

rio, padecería detrimento en su estabilidad la Serenísima República.

Lo único que tenemos que oponer, de nuestra parte, a esta interpretación, es que por más que Sócrates reconozca, en efecto (y nada importa que no lo diga en estos términos), la seguridad jurídica como un valor de la vida comunitaria, no se trata, en su concepción, de un valor autónomo o divorciado de la justicia, sino, por el contrario, estrechamente vinculado a este valor supremo, y por lo mismo, subordinado a él. Así se desprende de todo el contexto, que gira exclusivamente en torno de la justicia o injusticia de la acción propuesta por Critón, y en especial de lo que, al final de su alocución, le dicen las leyes a Sócrates, y que éste acepta, en esta frase de sentido tan inequívoco: "Si te resignas ahora a partir de esta vida, morirás víctima de la injusticia no de nosotras las leyes, sino de los hombres."[5] Esto quiere decir, por si hubiera necesidad de declararlo más, que por injusta que pueda ser una sentencia judicial, la injusticia proviene exclusivamente de los hombres, de los jueces, pero no de la ley que ordena ejecutar los fallos regularmente pronunciados, sean cuales fueren. Ahora bien, el incumplimiento de un fallo es un agravio contra la ley en sí misma, y no contra el autor o los autores de la sentencia judicial. Se comete así una injusticia contra quien no nos ha hecho ninguna, a más de que, aun en la hipótesis contraria, no es lícito en ningún caso devolver mal por mal.

Si todo este razonamiento no nos convence hoy plenamente, no es porque no compartamos el principio de que el respeto de la cosa juzgada, y su ejecución, por lo mismo, es una de las piezas fundamentales en la seguridad del Estado, sino porque no sentimos ya hoy que los particulares, y más si estiman sinceramente haber recibido un agravio, deban velar, en la misma medida que los órganos del Estado, por el mantenimiento, en todos sus aspectos, de la seguridad jurídica. Comprendemos que los órganos judiciales y administrativos, o más concretamente las personas por quien se expresan, deban ser los mayores celadores en estas cosas, pero no sentimos que ofenda al Estado, ni que haga peligrar su seguridad, el condenado que apela a la fuga para salvar su vida, ni siquiera cuando es culpa-

[5] *Critón*, 54c.

ble, menos aún cuando ha sido víctima de una sentencia injusta.

¿Diremos por esto que la decisión de Sócrates fue tanto como un suicidio, como no ha dejado de sostenerse, y como lo sería probablemente para un hombre en la actualidad, que estuviese colocado en igualdad de circunstancias? No lo diremos tampoco, y esto por la simple razón de que Sócrates pudo correctamente llegar a la conclusión a que llegó, por ser su situación vital enteramente diferente de la que hoy podría plantearse en términos análogos, pero de ningún modo los mismos.

Hoy, en efecto, por mucho que sintamos nuestra pertenencia a un Estado determinado, no nos sentimos embebidos en él, sino que lo vemos, por decirlo así, a cierta distancia, y por esto nos es fácil distinguir entre los órganos *del* Estado y los particulares, con la consiguiente separación de responsabilidades, unas del todo estrictas, otras mucho menos, en el cumplimiento de las funciones estatales. Estas condiciones valen, por supuesto, para el Estado liberal o para el construido de algún modo sobre valores personalistas, pero no son aplicables, o no del todo, al Estado totalitario, el cual llega a ser, como decía Mussolini, "alma del alma", y no valen tampoco para la ciudad antigua. Por grande que sea la diferencia que encontremos, por ejemplo, entre Atenas y Esparta, por cuanto a la mayor o menor participación de los ciudadanos en el gobierno, o por la diferente índole de la educación, la *paideia*, en ningún Estado de la antigüedad encontramos la concepción según la cual el hombre tiene derechos originarios frente al Estado, y que puede hacer valer, en actitud de abierta oposición, en el momento necesario. Para aquella mentalidad esto es algo sencillamente impensable. El hombre no es, en aquella sociedad, sino un miembro de la ciudad. A ella pertenece *secundum se totum et secundum omnia sua*, como dirá Santo Tomás de Aquino, al negar que así sea cuando se ha comprendido la dignidad eminente de la persona. En la ciudad está inmerso por entero, y en el orden legal que a ella —y a él también, por consiguiente— los constituyen íntegramente.

Por esto no son retórica, como lo serían hoy, sino expresión inmediata de la realidad por él vivida, los atributos de profunda reverencia que Sócrates predica de las Leyes, a las cuales, para empezar, reconoce deber su vida mis-

ma,[6] y tras esto, su nutrición y educación, con todos los demás bienes y goces posteriores que hacían digna y feliz la vida del ciudadano ateniense. Por esto también, como tratándose de los padres y maestros, no es nada violenta, sino muy natural, la personificación de las Leyes, y el que increpen a Sócrates en estos términos: "Hemos sido nosotras las que te engendramos, te nutrimos, te educamos, y te hicimos participar, como a los demás ciudadanos, de todos los bienes de que fuimos capaces."[7] De aquí que el ciudadano no pueda colocarse en una relación de igualdad frente a la ley, ya que ella es la expresión de la patria en lo que esta voz encierra de más sagrado. Así lo declara Sócrates, al hacer hablar a las Leyes de la siguiente manera:

"Siendo todo esto así, y puesto que nosotras te hicimos nacer, y te hemos alimentado y educado ¿te atreverás a sostener que no eres nuestro hijo y nuestro esclavo,[8] lo mismo tú que tus padres? Y en esta condición ¿pretenderás que entre tú y nosotras haya igualdad de derechos, y que te sea lícito tratarnos en la misma forma en que nosotras intentamos hacerlo contigo? Frente a tu padre o tu amo, si fuere el caso, no estarías por cierto en igualdad de derechos, y no te sería lícito, por tanto, devolverles mal por mal, insulto por insulto, golpe por golpe. ¿Por qué, pues, habrás de tener este derecho frente a tu patria y contra las leyes? Y aun si tratáramos de destruirte, por estimarlo justo ¿crees que podrías a tu vez tratar de destruirnos, en cuanto de ti depende, a nosotras las Leyes y a tu patria, y pretenderás que obras en esto con justicia, tú que haces profesión de no apartarte de la virtud? ¿No te habrá permitido tu sabiduría percibir que la patria es más digna de veneración que la madre y el padre y todos los demás ancestros; más augusta y santa y en mayor estima delante de los dioses y de los hombres con juicio? Es preciso respetar a la patria en su cólera, y tener con ella la sumisión y halagos que se tienen con un padre, o mayores aún; obedecer sus órdenes cuando no podemos persua-

[6] 50d: οὐ πρῶτον σε ἐγεννήσαμεν ἡμεῖς;

[7] *Ibid.*, 51c.

[8] No se puede encarecer más enérgicamente que con este término: δοῦλος, la absoluta supeditación del ciudadano con respecto a la ley. En la concepción antigua, el esclavo no tiene literalmente, como lo expresa el derecho romano, ningún derecho: *Servile caput nullum ius habet.*

dirla de lo contrario, y sufrir en silencio todo lo que ella ordena que suframos, así sea el verse uno azotado o encadenado, o marchar a la guerra para ser allí heridos o muertos. Allí está el deber, y no es permitido ni echar pie atrás, ni retroceder, ni abandonar el puesto. Lo mismo en campaña que ante los tribunales, o en cualquier situación, hay que hacer lo que mandan la ciudad y la patria, o convencerlas de que son injustos sus mandatos; porque si es una impiedad hacer violencia al padre o a la madre, mucho más lo será el hacerla a la patria."[9]

Percíbese por estos textos cómo Sócrates está traspasado aún por la antigua concepción de la ley como poder omnipotente, por tener su último arraigo en un orden sobrehumano y divino. Cuando Heráclito enuncia su célebre aforismo: "Todas las leyes humanas se nutren de una que es divina y que gobierna hasta donde quiere", no está proclamando un iusnaturalismo de conexiones lógicas, como hoy lo entendemos, sino una conexión existencial. La ley humana tiene la misma validez y necesidad que la ley cósmica divina. Es la ley como rey: νόμος βασιλεύς, según dice Píndaro, que en un caso gobierna los actos humanos, y en el otro a todo el universo.[10]

Podrá preguntarse que cómo se compadece con esta actitud reverencial de la ley, tan rigurosamente asumida por Sócrates, la otra que hemos destacado antes en él, con base igualmente en textos insospechables, de autonomía de la razón, con la consiguiente *antinomia*, según dijimos, entre esta *autonomía* y la *heteronomía* del acatamiento incondicional a la ley de la ciudad. A esta pregunta no hay otra respuesta sino la de que Sócrates mismo lleva este conflicto en sus entrañas, pues si por una parte es el heraldo de un orden nuevo, de éste que hoy nos es obvio y familiar, de la otra, a su vez, es el último gran representante del orden antiguo, del que está implícito en la ciudad como valor supremo y omnicomprensivo. En ningún sentido es él, como los estoicos un siglo después, ciudadano del mundo, sino miembro de su ciudad, ateniense y nada más, hasta el último aliento.

Tal vez por haber sentido él mismo y en sí mismo esta

[9] *Ibid.*, 50e-51c.

[10] "Le trait caractéristique des lois de la cité est d'être sacrées, d'être liées au fond religieux sur lequel repose la vie de la cité." Tovar, *Socrate*, p. 359.

antinomia, este conflicto trágico, introduce Sócrates, como idea complementaria de la majestad de la ley, la de una especie de contrato, libremente consentido, entre ella y el ciudadano. Este contrato (συνθήκη) se cumple y perfecciona por el hecho de permanecer el ciudadano en la ciudad, cuando pudo libremente emigrar a otra cuyas instituciones fueran más de su agrado. Ahora bien, en ningún otro caso fue este contrato tan firme y de tan largo tracto como en el caso de Sócrates, a quien las leyes le recuerdan sus invariables hábitos de sedentariedad, su apego físico, durante setenta años, a su ciudad natal: "Tenemos grandes pruebas —le dicen— de que nosotras las leyes y la república hemos sido de tu agrado, porque no hubieras permanecido en la ciudad, de manera muy señalada entre todos los atenienses, si no te hubiéramos agradado, muy señaladamente también. Jamás ha habido espectáculo que te haya obligado a salir de esta ciudad, salvo una vez cuando fuiste al Istmo,[11] y en ninguna otra ocasión, a no ser en expediciones militares. Jamás emprendiste viajes, como los demás hombres, ni se apoderó de ti el deseo de visitar otras ciudades o de conocer otras leyes, sino que nosotras te bastamos y nuestra ciudad, y por esto nos preferiste apasionadamente." [12]

Por esta doble vía dialéctica del imperio y del contrato con el orden de la ciudad, llega Sócrates a la conclusión de que debe quedarse a esperar la muerte. Lo que pudieron hacer Anaxágoras de Clazomene, Protágoras de Abdera o Aristóteles de Estagira, no puede hacerlo Sócrates de Atenas. Es así como de nuestra parte entendemos esta problemática del *Critón* y la resolución desesperada en que desenlaza. Siendo lo que era, Sócrates no podía oponer un derecho propio al derecho de la ciudad a la ejecución de sus fallos.[13]

"Sócrates —dice Jaeger, en una interpretación de su personalidad que suscribimos gustosamente— es uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua *polis* griega. Y es al mismo tiempo la encarnación y la suprema exaltación de la nueva forma de la individualidad moral

[11] El de Corinto, donde cada tres años se celebraban juegos en honor de Poseidón.

[12] *Ibid.*, 52b-c.

[13] "It was the legal finding of a legitimately constituted Court, and the State had therefore a right to its enforcement." Taylor, *Socrates*, p. 124.

y espiritual. Ambas cosas se unían en él sin medias tintas. Su primera personalidad apunta a un gran pasado, la segunda al porvenir. Es, en realidad, un fenómeno único y peculiar en la historia del espíritu griego... Es esto lo que le da su profunda tensión interior, el realismo de su punto de partida y el idealismo de su meta final."[14]

EL RELATO DEL "FEDÓN"

La muerte de Sócrates nos la narró Platón en un diálogo que se reconoce sin discusión ser una de las obras de arte más extraordinarias de la humanidad. "El *Fedón* platónico —dice Antonio Tovar— resiste a todas las críticas, a todas las traducciones y a todos los comentarios, para brillar como una de las más altas cumbres de la poesía humana."[15]

Antes de intentar comentar, con humilde reverencia, lo que en gran parte, el final sobre todo, desafía en verdad todo comentario, y tal como lo hemos hecho con la *Apología* y el *Critón*, digamos dos palabras acerca de la historicidad del *Fedón*, ya que sobre su autenticidad, según dice Léon Robin, no se ha levantado hasta hoy "ninguna duda seria".

John Burnet, como ya sabemos, es el defensor más resuelto de la historicidad integral del *Fedón*, es decir, no sólo en el relato de los actos concretos ejecutados por Sócrates en sus últimas horas, sino en cuanto a la doctrina misma que allí se contiene —y que sería del todo socrática, según esta apreciación—, sobre la inmortalidad del alma y la teoría de las ideas.

Para pensar así, se funda Burnet ante todo en la consideración de que por haber sido Platón quien fue, por su alma noble y por la devoción que tuvo por su maestro, no es posible suponer que al relatar sus últimos momentos sobre la tierra, lo hubiera utilizado como una mera máscara o portavoz (*mouthpiece*) para exponer doctrinas que habrían sido exclusivas del discípulo. De esta licencia bien pudo Platón haber usado en otros diálogos, pero no en éste precisamente. "Habría sido esto —dice Burnet— una ofensa al buen gusto y un ultraje a la piedad natural."[16]

[14] *Paideia,* México, 1962, p. 456.
[15] *Socrate,* p. 398.
[16] *Plato's Phaedo,* p. XII.

Pero aparte de esta razón, derivada de la psicología del narrador (lo que no es decir que sea por ello débil), nos llama Burnet la atención al hecho de que los dos principales interlocutores en este diálogo, aquellos a quien Sócrates concede ostensiblemente mayor beligerancia intelectual, son dos extranjeros oriundos de Tebas: Simias y Cebes, miembros ambos de una comunidad religioso-filosófica que en dicha ciudad fundó Filolao, uno de los últimos grandes pitagóricos, al refugiarse allí después de haber sido arrojado, con sus demás compañeros, de la Magna Grecia. Según Burnet, seguido en esto por Taylor, Sócrates habría tenido relaciones muy estrechas y muy antiguas con esta comunidad, en cuyo seno alentaban doctrinas o creencias pitagóricas u órfico-pitagóricas, tales como la inmortalidad del alma y la teoría de las ideas, de la cual muestran ser fervorosos adictos —en el mismo *Fedón*— los susodichos filósofos tebanos. Pues en dicho medio y por tales amistades se habría imbuido Sócrates en estas doctrinas, en aquel entonces esotéricas, de que no habría sido él mismo el inventor (lo que se apresura Burnet a reconocer), pero sí un adicto sincero, lo que basta y sobra para que a su vez pudiera sustentarlas. Y el que no las hubiera expuesto en la *Apología* con la confianza con que lo hace en el *Fedón*, nada tiene de extraño, ya que es lo más usual, en los grandes maestros, el que tengan un mensaje exotérico y otro esotérico, para sus íntimos, como se ve en el caso paralelo de Jesús de Nazaret, en la oración sacerdotal joanina, por ejemplo, que sería algo así como la réplica evangélica del *Fedón* platónico.

Por aquí van más o menos (los glosamos libremente) los razonamientos de Burnet y Taylor, los cuales, empero, no han podido vencer el escepticismo de quienes, como Léon Robin, se resisten a aceptar la socraticidad de las especulaciones teoréticas del *Fedón*. En opinión del ilustre helenista francés, es bien diferente el Sócrates de este diálogo, que diserta largamente sobre el ser y el devenir y tantas cosas más, del Sócrates de la *Apología*, cuya única profesión de saber es el no saber. "Por otra parte, sin embargo —prosigue diciendo Robin—, se caracteriza vigorosamente (este Sócrates del *Fedón*) por su actitud profundamente religiosa y por el entusiasmo de su ascetismo. Y por más que el *Fedón* no contenga ninguna alusión explícita a la misión que recibió Sócrates del dios de Del-

fos, la imagen de Apolo no es, en todo el diálogo, menos dominadora. Es Apolo quien visita a Sócrates en sueños y retrasa su muerte, a fin de darle tiempo de ponerse en orden. Al igual que los cisnes, Sócrates está a su servicio, y es de él de quien tiene sus dones proféticos."[17] Por último, y en lo que concierne no a las especulaciones, sino a los actos de Sócrates en el diálogo, no tiene inconveniente Léon Robin en confesar lo siguiente: "En el principio y en el fin del *Fedón* hay buen número de particularidades concretas que no son probablemente invención de Platón."[18]

Parece, pues, que por más que la cuestión haya de continuar discutiéndose por siempre, por ser prácticamente imposible deslindar con todo rigor lo socrático de lo platónico, podemos tomar del diálogo, como correspondiendo sustancialmente a la realidad histórica, no sólo los actos mismos que Sócrates ejecutó ante sus amigos en el último día de su vida, sino también aquellas palabras suyas (τὰ πραχθέντα καὶ λεχθέντα, como dice Platón) que o bien se acomodan a la situación misma, o que Sócrates haya podido verosímilmente decir sobre el tema de la muerte y la inmortalidad: no las pruebas filosóficas de esta última, pero sí una apreciación general, como lo hizo ante sus jueces. Con toda verosimilitud, en efecto, podemos suponer que el tema de la muerte lo haya tratado Sócrates con sus amigos, en los momentos en que se disponía a emigrar de esta vida. Con estas precisiones, entremos, sin otro preámbulo, en el movimiento del diálogo.

Sabedores los amigos de Sócrates de que ese día ha de ser el de su ejecución, por haber llegado la víspera el barco de Delos, han concurrido todos ellos a la prisión más temprano que de costumbre, para acompañarle el mayor número de horas posible antes del final. Platón tiene buen cuidado de nombrarlos a todos, no sólo los presentes, sino los ausentes, como para dar idea de quiénes iban a ser, para el futuro, los apóstoles de Sócrates o del socratismo. Entre los presentes, poco más de una docena, merecen especial mención Antístenes, Simias, Cebes, Euclides y Fedón. Entre los ausentes, Platón, por enfermedad, según

[17] *Introducción al Fedón*, ed. *Les Belles Lettres*, París, 1926, p. XVII.
[18] *Ibid.*, p. XXII.

puntualiza él mismo, y Aristipo, que se encontraba en Egina.

Presentes o ausentes, el recuento de estos nombres es profundamente interesante, porque nos muestran por sí solos las direcciones tan variadas que, apenas consumado el tránsito del maestro común, iba a tomar el socratismo. Todos ellos iban a ser luego jefes de escuela: Simias y Cebes en Tebas, Fedón en Elis, Euclides en Mégara, Platón en Atenas... En cuanto a Antístenes, iba a ser el fundador del cinicismo, como Aristipo, a su vez, del hedonismo. Bajo el nombre de Sócrates se amparan, después de su muerte, las más contrarias tendencias; y no porque ninguno de sus representantes fuera más o menos socrático que el otro, sino porque ninguno de ellos fue capaz de entender cómo pudo darse en Sócrates, y en él tan sólo, la síntesis vital de los contrarios, del ascetismo y del placer. Lo que en él estuvo por tal modo unido, iba luego a dispersarse en una fragmentación escolástica. Por haber percibido seguramente todo esto, pone Platón el relato de la muerte de Sócrates (ya que el *Fedón* es uno de los diálogos llamados *indirectos*) en boca de Fedón, un adolescente, o poco menos, en aquellos momentos; libre aún de prejuicios filosóficos, y con el sentimiento prevalente, además, de su gratitud por Sócrates. Fedón de Elis, en efecto, parece haber sido un prisionero de guerra, que, en esta condición, fue llevado a Atenas como esclavo, y cuya manumisión obtuvo Sócrates, al percibir su inteligencia y lo mucho que de él podía esperar la filosofía. A su mirada ingenua y a su corazón conmovido confía Platón la visión y el relato del último día de Sócrates sobre la tierra.

Desde el principio, desde que comienza el relato, tenemos la impresión de que asistimos al caso más perfecto tal vez, que jamás se haya realizado, de lo que en la literatura estoica se conocerá como "la muerte del sabio". "Yo no experimentaba —dice Fedón— la compasión que era natural que tuviese al asistir a la muerte de un amigo. Era, en efecto, un hombre dichoso el que tenía ante mis ojos, así en su conducta como en su lenguaje; tanta fue la tranquila nobleza con que murió. No me dio la impresión de que iba al Hades, o en todo caso que no dejaba este mundo sino bajo la protección divina, la cual le tenía reservada en el otro una felicidad como no conoció jamás ningún otro. He ahí por qué no me ganó en absoluto la

compasión que parece debía inspirarme una escena de duelo."[19] De tristeza y placer, como sigue diciendo Fedón, fue la "asombrosa mezcla" de sentimientos que invadió a todos los circunstantes, en quienes, a lo largo de la jornada, alternaron sin transición la risa con las lágrimas.

Al entrar sus amigos, acaban los Once de notificar a Sócrates que ese día tendrá que morir, y de conformidad con la acostumbrada gracia premortuoria, le han quitado los grillos. A su lado está Xantipa, quien probablemente ha pasado la noche con su esposo, y el más pequeño de sus hijos. "Desde que nos vio Xantipa —prosigue Fedón— comenzó a deshacerse en lamentaciones y a decir todo lo que las mujeres acostumbran decir en tales circunstancias. '¡Sócrates —gritó—, hoy es el último día en que podrán hablarte tus amigos, y tú a ellos!' Sócrates, entonces, volviéndose a Critón, le dijo: 'Que la acompañen a casa.' En el acto se la llevaron los esclavos de Critón, mientras ella gritaba golpeándose el pecho."[20] Todavía volverá, un momento apenas, antes del final.

Como lo anotan los mejores intérpretes, Xantipa muestra ser aquí no la fierecilla que nos pintaron después los cínicos o los alejandrinos, sino simplemente una mujer, según dice Léon Robin, incapaz de moderar sus sentimientos (cosa nada rara en una mujer, por lo demás), y también, con certeza, amante de su esposo. En cuanto a Sócrates, su comportamiento para con su cónyuge aparece, como dice Burnet, "amable y considerado", ya que lo más natural es que mande a descansar a su casa a una mujer exhausta después de la terrible noche de angustia que acababa de pasar. De parte de él no habrá habido tal vez mayor sensiblería, pero así eran los varones de entonces, y el primer deber de Sócrates, además, era mantener en todos la serenidad. Por último, y en la peor hipótesis, para él estaba la filosofía antes que su familia; y en la filosofía, en la paz espiritual que ella demanda, quería Sócrates pasar su última jornada.

A solas ya con sus amigos, les cuenta Sócrates las ocupa-

[19] *Fedón,* 58e-59. Burnet llama nuestra atención a la expresión ἄνευ θείας μοίρας, que precedida como va de otra negación, significa "con divina dispensación", "bajo la protección divina". "The meaning is that Providence would watch over him on his way." *Plato's Phaedo,* p. 58.

[20] *Ibid.,* 60a.

ciones "poéticas", en el más propio sentido del término, en que se ha entretenido en los últimos días. Ha puesto en verso las fábulas de Esopo y ha compuesto un himno en honor de Apolo. ¿Por qué esta actividad tan de última hora y tan ajena, además, de la que ha llevado toda su vida? Pues simplemente por escrúpulo religioso, es decir, por obedecer al otro mandamiento de Apolo que ha escuchado muchas veces en sueños, y cuyo tenor invariable ha sido el siguiente: "Debes componer música, Sócrates, y ejercitarte en ella."[21]

Hasta que entró en la prisión, Sócrates, según sigue diciendo, estuvo en la persuasión de haber cumplido también con este mandato, por cuanto que la más alta música, en su opinión, es la filosofía.

Era ésta, según anota Burnet, una doctrina de los pitagóricos, para los cuales, así como la medicina tenía por función la purga del cuerpo, la del alma, a su vez, era obra de la música y de la filosofía. De esta fuente procede, según el mismo filósofo inglés, la doctrina aristotélica de la κάθαρσις.[22]

Por el hecho, sin embargo, de que el antiguo sueño se le ha renovado en la prisión, y de que ha sido Apolo quien claramente ha retardado su muerte, por haber coincidido su sentencia con el envío a Delos de la barca votiva, Sócrates entiende ahora que lo que el dios le intima no es sólo la filosofía, sino una música más específica: la medida armónica de la poesía. Por esto únicamente, por ser hasta el final el sacerdote de Apolo, y sabiendo muy bien que éste no es su fuerte, se pone ahora Sócrates a hacer poesía. Es, literalmente, su canto del cisne, el ave consagrada a Apolo, al dios que es y será por siempre el conductor de las musas, el Apolo Musageta. De estas últimas vivencias socráticas queda el eco fiel en la *República* de Platón, cuando éste hace decir al Sócrates del diálogo lo siguiente: "¿No es acaso la música, Glaucón, la educación soberana? ¿No es por ella como el número y la armonía se in-

[21] 60e: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.

[22] Hemos traducido aquí μουσική por "música", como lo hace Léon Robin, pero cumple añadir que para los griegos englobaba este término ("lo perteneciente a las musas") no sólo la música propiamente dicha, sino las bellas artes en general, en tanto que por su concurso se produce en el hombre la armonía interior. El hombre culto y refinado se designa en esa época como el hombre musical.

sinúan hasta el fondo del alma, se apoderan de ella y la tornan bella por extremo?"

¿Es en verdad tan racionalista como se ha pretendido, tan emancipado de la religión tradicional, este hombre que interpreta los sueños como requerimiento de los dioses, y tiene tanto escrúpulo, mientras le quede algo de vida, en obedecerlos al pie de la letra?

Después del tema de la música entra naturalmente el tema de la muerte, que Sócrates tratará de demostrar que es sólo del cuerpo y no del alma, y un bien, por lo tanto, por lo menos para el filósofo. Antes, empero, de hacerlo ver así, aborda Sócrates el problema que le plantea Cebes, de por qué en tal caso no habrá uno de correr voluntariamente a la muerte, sin tener que esperar a que de esta vida nos liberte "otro bienhechor". A lo cual responde Sócrates:

"Por mi parte invocaré la máxima, enseñada en los Misterios, de que los hombres estamos en una especie de *guardería,* de la cual no nos es lícito evadirnos ni huir. El sentido de esta fórmula sublime, y para otros no tan transparente, es para mí el de que los dioses cuidan de nosotros, y que nosotros los hombres somos una de sus propiedades... Ahora bien, si uno de tus esclavos se diera la muerte sin que tú se lo hubieses ordenado ¿no montarías en cólera contra él y no lo castigarías si pudieses? Pues por la misma razón, no debe uno darse la muerte antes que Dios nos envíe una orden formal, como la que me envía a mí en este día." [28]

Confirma Sócrates, con estas palabras, su categórica condenación del suicidio, que ya podía deducirse de lo que en su apología nos dijo, sobre que no debemos jamás abandonar el puesto en que nos han colocado los dioses o los hombres con autoridad legítima, mientras ellos no nos lo

[28] 62b-c. Traducimos φρουρά por "guardería", siguiendo a Léon Robin (*garderie* traduce él), por ser tal vez el término más neutral frente a la variedad significativa del original, que denotando siempre un recinto cercado, puede ser tanto una prisión como una guarnición militar o puesto de campaña, o también, a veces, el redil del ganado, lo que correspondería a la voz κτήματα que viene luego: "esclavos" o "bestias" o "propiedades", y que serían para Sócrates, todo ello, los hombres con respecto a los dioses. Los estoicos romanos destacaron tal vez de preferencia el aspecto militar. *Statio, praesidium* y *custodia* son las varias traducciones que encontramos en Cicerón y Séneca.

ordenen. No tienen, por tanto, ningún fundamento las interpretaciones según las cuales Sócrates habría querido, por su conducta durante el proceso o antes de su ejecución, provocar su muerte. La doctrina socrática en este particular la recoge Cicerón con toda fidelidad en numerosos pasajes que son claramente una glosa de los que hemos transcrito de la *Apología* y del *Fedón*.[24]

¿Por qué es entonces, la muerte, y por más que no sea lícito procurársela uno por sí mismo, un bien para el filósofo, es decir —ya que es menester cobrar conciencia de la fuerza prístina del vocablo— para el amante de la sabiduría? Pues sencillamente porque consistiendo la muerte en la separación del alma del cuerpo, por esto mismo queda el pensamiento en libertad completa, en el estado ideal que el filósofo ha perseguido siempre; y por esto dice Sócrates que la filosofía es "aprender a morir", y que los filósofos viven en trance de muerte.[25] De una muerte corporal que es, al mismo tiempo, la más alta vida espiritual, porque al no curarse el filósofo de las concupiscencias del cuerpo ni de los mentidos bienes que demandan, puede por ello mismo el alma, "recogida en sí misma" (αὐτῇ καθ' αὑτὴν ἀθροισμένη, según la admirable expresión tan recurrente en este diálogo), abrirse a la contemplación de lo que es "simple y puro, y recogido, a su vez, en sí mismo". Por esto es la vida mortal del filósofo anticipo y trasunto de la vida inmortal, donde está el reino de esas Formas puras y simples. La teoría de las Ideas, como se ve, está ya aquí también, tanto en su aspecto gnoseológico como en el ontológico, y es solidaria, en Platón por lo menos, de la teoría del alma.

De las llamadas "pruebas" platónicas de la inmortalidad

[24] *De Senectute* 20: "Vetatque iniussu imperatoris, id est Dei, de praesidio et statione vitae decedere." *Somnium Scipionis* 3.10: "Piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est vobis datus ex hominum vita migrandum est." Y en otra fórmula estoica se dice que nadie puede dejar su puesto mientras el clarín no toque retirada: *dum receptui canat.*

[25] 54b: οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι. Y después dice aún que la ocupación de los filósofos es la misma que consuma la muerte: la separación del alma del cuerpo: τὸ μελέτημα τῶν φιλοσοφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος (67d). Mera traducción de todo esto es lo que después dirá Cicerón: "Tota enim philosophorum vita, ut ait idem (sc. Sócrates) commentatio mortis est." *Commentatio* es aquí tanto como μελέτημα, no reflexión intelectual, sino ejercicio activo.

del alma, la más persuasiva para nosotros es ésta del "parentesco" (συγγένεια) entre ella y ese otro mundo de esencias y valores que Platón, para darle todo su fundamento ontológico, acabó por radicar en la Idea del Bien, como San Agustín lo hará, a su vez, en Dios mismo, en la esencia divina en tanto que infinitamente imitable en el mundo de lo finito. Por el solo análisis de los datos inmediatos de la conciencia (como dirá Bergson, en quien resuena con toda su fuerza el argumento platónico), con sólo cobrar conciencia de estos actos intencionales por los que aprehendemos esencias y valores, percibimos cómo hay algo en nosotros que no puede estar encadenado, como lo está nuestro cuerpo, al mundo de la materia, o como dice Bergson, algo que no pertenece al orden de la generación y corrupción, y que por esto mismo, en consecuencia, reclama sobrevivir por sobre la corrupción del cuerpo o más allá.

No puede ser ésta, por lo demás, ni entonces ni ahora, una prueba apodíctica de la inmortalidad del alma, ya que si no pertenece al orden de la generación y corrupción, sí, en cambio, al de la creación y aniquilamiento, por lo que nada impide que así como la creó, pueda Dios aniquilar el alma después de la muerte. Hay aquí, en suma, un vacío que ninguna argumentación natural puede llenar, sino únicamente una revelación sobrenatural; y como Sócrates careció de ella, no puede decir otra cosa sino que "este viaje, que se me ha impuesto, me llena de una dulce esperanza", y que su alma "irá, muy en breve, cerca de un Dios lleno de bondad y sabiduría, si Dios quiere".[26]

Pero a falta de argumentos rigurosamente concluyentes, la esperanza que anima a Sócrates es de tal firmeza, que confina con la visión divinatoria; y por esto, según lo declara él mismo, su despedida de la vida es, como en los cisnes, un canto de alegría.

"Me suponéis, al parecer —les dice Sócrates a sus amigos—, muy inferior a los cisnes por lo que respecta a la adivinación. Los cisnes, en efecto, cuando presienten que van a morir, cantan más alto y mejor que nunca, a causa de la alegría que tienen de ir a unirse con el dios a quien sirven. Pero el temor que los hombres tienen de la muerte, hace que calumnien a los cisnes, diciendo que lloran su muerte y que cantan de tristeza; sin reflexionar que no hay

[26] 80d.

pájaro que cante cuando tiene hambre o frío o cuando sufre de otra manera, ni aun el ruiseñor, la golondrina y la abubilla, cuyo canto se dice que es efecto del dolor. Pero ni estos pájaros cantan de tristeza, y menos los cisnes, a mi juicio; porque como son propiedad de Apolo, participan del arte divinatoria, y la presciencia de los bienes del Hades, por lo tanto, les hace cantar y regocijarse en aquel día más que nunca. En cuanto a mí, pienso que soy consiervo de los cisnes y sacerdote del mismo dios; que no menos que ellos he recibido de nuestro común dueño la facultad divinatoria, y que no siento mayor enojo del que sienten ellos al dejar esta vida." [27]

Por correr el "hermoso riesgo" que lleva consigo esta "gran esperanza" (καλὸς κίνδυνος, ἐλπίς μεγάλη) vale la pena emplear toda la vida en purificar el alma, a fin de hacer todo lo perfecto que sea posible su parentesco con lo que puede haber en el reino de ultratumba. En esta conversación prosigue Sócrates hasta la hora del crepúsculo, que es también para él la hora del valor y la serenidad. La última escena nos la dejó Platón con una simplicidad tan conmovedora, que sería un crimen, o un sacrilegio, el querer enmendarle la plana, o glosarlo de cualquier modo. Dejémosle narrar a él, y a él tan sólo, lo que con toda razón se ha llamado la Pasión de Sócrates.

"Que tenga, pues, confianza en cuanto a la suerte de su alma —es aún Sócrates quien habla— el hombre que durante su vida ha dado de mano a los placeres del cuerpo y sus adornos, y los ha mirado como extraños y maléficos, y que, por el contrario, se ha entregado a los placeres del conocimiento, y que ha adornado su alma no con ajeno sino con su propio ornato, como la templanza, la justicia, la fortaleza, la libertad y la verdad. Semejante hombre debe esperar la hora de su partida para el Hades, pronto para ponerse en camino cuando quiera que el destino le llame. Vosotros, Simias, Cebes y los demás, haréis más tarde el viaje cada uno, cuando le llegue su tiempo. En cuanto a mí, es ahora cuando, como diría un poeta trági-

[27] 84e-85b. Que Sócrates se llame a sí mismo ὁμόδουλος τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, es algo que está muy en consonancia con lo que él mismo nos dice en la *Apología* sobre su consagración a Apolo. Tan evidente estima Burnet esta conexión, que no le parece siquiera discutible la hipótesis de que todo ello pueda ser invención de Platón. "The view that Plato invented this does not merit discussion." *Plato's Phaedo*, p. 80.

co, me llama el destino; y ya es tiempo de que me vaya al baño, pues me parece que es mejor no apurar el veneno sino después de haberme bañado, con lo que ahorraré a las mujeres el trabajo de lavar mi cadáver.

"Cuando Sócrates hubo acabado de hablar, Critón, tomando la palabra, le dijo: Bueno, Sócrates; pero ¿no tienes nada que recomendarnos a mí o a estos otros sobre tus hijos o sobre otra cosa cualquiera en que podamos prestarte algún servicio?

"Nada más, Critón, que lo que os he recomendado siempre, que es el tener cuidado de vosotros mismos, y así haréis un servicio a mí, a mi familia y a vosotros mismos, aunque no me prometierais nada en este momento; mientras que si os abandonáis y no queréis vivir siguiendo el camino de que acabamos de hablar ahora como en otro tiempo, de nada servirán las promesas más vehementes que pudieseis hacerme.

"Pondremos todo nuestro empeño en conducirnos así; pero ¿cómo quieres que hagamos tus funerales?

"Como os agrade, con tal que podáis cogerme y no se os escape mi cuerpo. Y mirándonos luego con una dulce sonrisa, dijo: No logro, mis amigos, convencer a Critón de que soy yo el mismo Sócrates que ha conversado con vosotros y puesto en orden todos sus argumentos; se imagina, por el contrario, que soy el otro Sócrates cuyo cadáver estará dentro de poco ante sus ojos, y por esto me pregunta cómo me ha de enterrar. Todo este largo discurso que acabo de dirigiros para haceros ver cómo después de haber bebido el veneno ya no estaré con vosotros, sino que os abandonaré para irme a gozar con los bienaventurados, parece como si lo hubiera dicho en vano para él, y sólo para consolaros o para consolarme. Os suplico, por tanto, que seáis mis fiadores cerca de Critón, pero de contrario modo o como lo fue él de mí cerca de los jueces. Allí, en efecto, respondió él por mí de que no me fugaría, en tanto que ahora quiero que vosotros respondáis por mí que me iré de aquí tan pronto como muera, a fin de que Critón lo lleve con más tranquilidad, y que al ver quemar mi cuerpo o darle tierra no se desespere como si yo sufriese grandes males, ni vaya a decir ante mi tumba que expone a Sócrates, que lo lleva o que lo entierra. Porque es bueno que sepas, mi querido Critón, que hablar impropiamente no es sólo una falta contra el lenguaje, sino también un

mal que se hace a las almas. Ten ánimo, pues, y di, como sabes decir, que es mi cuerpo el que entierras; y entiérralo como te acomode y de la manera que creas más conforme con los usos establecidos.

"Dicho esto, se levantó Sócrates y pasó al cuarto vecino para bañarse. Critón le siguió, y Sócrates nos pidió que aguardásemos. Así lo hicimos, conversando entre nosotros ya sobre el tema de la plática pasada, y volviéndolo a examinar, o ponderando la tremenda desgracia que nos esperaba, considerándonos como huérfanos que iban a pasar el resto de su vida privados de su padre.

"Después que salió Sócrates del baño, le llevaron allí a sus hijos, porque tenía tres, dos pequeños y otro ya mayor, y con ellos entraron las mujeres de su familia. Habló con ellas en presencia de Critón, haciéndoles sus recomendaciones; después de lo cual les dijo a las mujeres y a los niños que se retirasen, y volvió a donde nosotros estábamos. Ya se aproximaba la puesta del sol, pues Sócrates había permanecido largo rato en el baño. A partir de este momento fue muy breve el diálogo, porque no bien se hubo sentado, entró el servidor de los Once, y colocándose de pie ante él, le dijo: A ti, Sócrates, no tendré que dirigirte la misma reprensión que a los demás que han estado en tu caso; los cuales se sublevan contra mí y me maldicen, en cuanto les intimo, por orden de los magistrados, que hay que beber el veneno. Tú, por el contrario, desde que estás aquí, me has parecido siempre el más firme, el más dulce y el mejor de cuantos han estado en este lugar; y estoy seguro de que no estarás enfadado conmigo, sino tan sólo con los que sabes que son los responsables de esta situación. Y ahora, sabes bien lo que vengo a anunciarte: recibe mi adiós, y trata de llevar lo mejor que puedas lo que es inevitable. Dicho esto, volvió la espalda y se retiró llorando. Y Sócrates, levantando sus ojos, le dijo: Yo también me despido de ti, y hagamos lo que tú digas. Ved, nos dijo al mismo tiempo, qué cortesía la de este hombre. Todo el tiempo que he estado aquí, ha venido a verme y a conversar conmigo; ha sido el mejor de los hombres, y en este momento me llora sinceramente. Adelante, pues, Critón: obedezcámosle, y que me traiga el veneno si está machacado, y si no lo está, que él mismo lo machaque.

"Lo que yo pienso, Sócrates, le dijo Critón, es que el

sol alumbra todavía las montañas y que no ha acabado de ponerse; y me consta que otros muchos no han bebido el veneno sino mucho después de haber recibido la orden, y después de haber comido y bebido a su gusto, y aun disfrutado algunos de los placeres del amor, por lo que creo que no debes precipitarte, pues aún tienes tiempo. A lo cual respondió Sócrates: Es natural, Critón, que las gentes de que tú hablas hagan lo que dices, en la creencia de que algo ganarán con ello. En cuanto a mí, es natural también que no haga lo mismo, porque lo único que creería ganar apurando la poción un poco más tarde, sería el hacerme ridículo a mis propios ojos, adhiriéndome de tal modo a la vida y tratando de ahorrar lo que ya no existe. Así pues, obedece tú también y no me contraríes más.

"Después de estas palabras, Critón hizo una seña al esclavo que tenía allí cerca, el cual volvió a poco con el que debía suministrar el veneno, que llevaba ya disuelto en una copa. Al verle Sócrates, le dijo: Muy bien, amigo mío, dime lo que debo hacer, ya que tú estás al corriente de todo. —Nada más, le respondió el hombre, que ponerte a dar vueltas después de haber bebido, hasta que sientas un peso en las piernas. Luego no tienes sino que acostarte, y el brebaje hará su efecto. Y al decir esto le alargó la copa, que Sócrates tomó con la mayor serenidad, sin el menor temblor ni la menor alteración ni en el color ni en el semblante; y mirando al hombre con la mirada de toro que era en él habitual, le preguntó: ¿Qué opinas? ¿Me será permitido derramar un poco de esta bebida para hacer una libación? —Sócrates, le respondió el hombre, sólo machacamos lo que precisamente, a nuestro juicio, se ha de beber. —Ya lo entiendo, dijo Sócrates; pero lo que sí será lícito, y aun debido, es dirigir una plegaria a los dioses, para que hagan próspera la mudanza de domicilio, de aquí allá. Ésta es mi oración; así sea. Y diciendo esto, conteniendo el aliento, apuró la copa hasta el fondo con extraordinaria prontitud y sin el menor disgusto.

"Hasta entonces nosotros, o casi todos, fuimos capaces de contener las lágrimas, pero al verle beber y después que hubo bebido, ya no fue posible. Yo de mí sé decir que a pesar de mis esfuerzos, mis lágrimas corrieron en abundancia, y tuve que cubrirme con mi capa para llorar con toda libertad por mí mismo, porque no era la suerte de

Sócrates la que lloraba, sino la mía propia, pensando en el amigo que iba a perder. Critón antes que yo, no pudiendo contener sus lágrimas, había salido; y Apolodoro, que ya antes no había cesado de llorar, prorrumpió en tales gritos de dolor y de cólera, que partían el alma de todos los presentes, menos naturalmente la de Sócrates. —¿Pero qué hacéis, dijo, mis excelentes amigos? ¿No fue sobre todo para evitar escenas tan inconvenientes, por lo que despaché a las mujeres? Según he oído decir, es con palabras de buen augurio como hay que morir. Manteneos, pues, tranquilos, y mostrad más firmeza. Estas palabras nos llenaron de confusión, y retuvimos nuestras lágrimas.

"Sócrates se puso entonces a circular, y habiendo dicho luego que le pesaban las piernas, se acostó de espalda, como el hombre le había ordenado. Al mismo tiempo este hombre se le aproximó, y después de haberle examinado, por intervalos, los pies y las piernas, le apretó con fuerza un pie, y le preguntó si lo sentía, y Sócrates dijo que no. Le estrechó en seguida las piernas, y llevando sus manos más arriba, nos mostró cómo se enfriaba y endurecía, y volviéndole a tocar, nos dijo que en el momento en que el frío llegase al corazón, nos abandonaría Sócrates. Ya el bajo vientre estaba casi todo helado, y descubriendo entonces el rostro, que se había cubierto, dijo estas palabras, las últimas que pronunció: Critón, debemos un gallo a Esculapio; no te olvides de pagar esta deuda. —Así lo haré, dijo Critón; pero ve si no tienes otra cosa que decirnos. Esta pregunta quedó sin respuesta, y de allí a poco hizo un movimiento. El hombre aquel entonces lo descubrió, y vimos que su mirada estaba fija. Critón, viendo esto, le cerró la boca y los ojos.

"Tal fue, Equécrates, el fin de nuestro amigo; del varón que, podemos decirlo, fue el mejor de cuantos hemos conocido en nuestro tiempo, y en general, el más sabio y más justo."[28]

De todo este cuadro de tan hondo y conciso dramatismo, con su toque final de suprema serenidad ática, lo único que puede tal vez herir desagradablemente a nuestra sensibilidad actual, es lo del sacrificio del gallo a Esculapio: algo del todo trivial, al parecer, después de la sublimidad de los discursos anteriores. *Desinit in piscem,* como habría dicho Horacio. A Tertuliano lo ponía naturalmente

[28] *Fedón,* 114d-118a.

fuera de sí, y decía no necesitar más pruebas de que Sócrates había muerto como un rematado pagano.

Absteniéndonos, como debemos hacerlo, de tales aspavientos, digamos simplemente que de las muchas explicaciones que se han dado de estas últimas palabras de Sócrates, dos nos parecen ser las más plausibles. La primera, la más obvia, que Sócrates se hubiera olvidado antes (y que lo recordara precisamente en ese momento) de agradecer debidamente al dios de la medicina la curación de una enfermedad que él mismo, o alguno de sus familiares, hubieran padecido en cualquier tiempo. La segunda, más sutil, la de que Sócrates, con tal ofrenda, haya querido agradecer al mismo dios la curación que por su muerte recibía de la terrible enfermedad de la vida.[29]

Cuál sea la interpretación correcta, sólo Sócrates lo habrá sabido, y la vida no le dio ya tiempo de declararlo; pero una y otra explicación (que, por lo demás, no son recíprocamente excluyentes) encajan perfectamente con lo que sabemos de su personalidad. Si su postrera recomendación a Critón la hizo Sócrates por el escrúpulo de no haber cumplido oportunamente alguna antigua manda, corroboraríamos así la apreciación de que, no obstante haber sido el primer adalid de la autonomía de la razón, Sócrates se conformó siempre escrupulosamente, en sus actos exteriores por lo menos, a la religión de su ciudad. Y en la otra hipótesis, a su vez, de que la ofrenda a Esculapio representara la gratitud del moribundo por la liberación de esta vida, habría que ver allí un último y supremo rasgo de la ironía socrática.[30] Como quiera que haya sido, en suma, y desentone o no con el resto de la despedida postrera, no creyó Platón que debiera omitir las palabras finales de su maestro, lo cual es una prueba más de la veracidad sustancial de todo el relato.

[29] Taylor se limita simplemente, sin tomar partido, a consignar una y otra interpretación: "These were his last words. Was he recollecting dimly some incident, connected perhaps with an infantile illness in his family? Or did he promise the gift to the god of healing because he hoped to wake from the fever of life cured?" *Socrates*, p. 127.

[30] Así parece entenderlo Antonio Tovar al decir lo siguiente: "La ofrenda simbólica del gallo no representa una concesión a la religión popular, sino un rasgo de genio, una expresión filosófica que toma por vehículo un elemento de la religión popular." *Socrate*, p. 408.

Lo más sorprendente tal vez de toda la escena, es que toda su tensión le viene nada más de la inminencia de la muerte; pero en todo lo demás, la situación es tal como la describe Alfonso de Lamartine en el proemio al poema, bien mediocre por otra parte, que escribió sobre la muerte de Sócrates. "Su último día —dice— no difiere en nada de todos sus demás días, si no es en que no tendrá un mañana. Sócrates continúa con sus amigos la conversación que han comenzado la víspera; bebe la cicuta como un brebaje ordinario, y se acuesta para morir como lo habría hecho para dormir." [31]

Sobre la situación histórica en sí misma, no añadiremos una palabra más. En cuanto a la doctrina de que el *Fedón* es portador, sobre la inmortalidad del alma, ya dijimos antes que nos abstenemos de tomar partido en la cuestión litigiosa de lo que en ella pueda haber de socrático o de platónico. Como opinión muy personal apenas, nos limitaremos a decir que nos parece difícil comprender cómo pudo encarecer tanto Sócrates, a lo largo de toda su vida, el "cuidado del alma" (de lo cual, según vimos, no hay duda alguna), cómo pudo atribuirle un valor tan incomparable, si, por otro lado, la tenía, al igual del cuerpo, por algo caduco y perecedero. Y si Platón llevó aquella doctrina, en cuanto tal, a su perfección última, el hecho indiscutible es que el *Fedón* representa el primer manifiesto filosófico de esta convicción que ha animado la civilización occidental, sin falla alguna en este respecto hasta la implantación del materialismo dialéctico en la Rusia soviética. Después del evangelio cristiano, ha sido sin duda la mayor revolución espiritual en la historia de la humanidad. Dándole todo el crédito a Platón, pero destacando lo que más importa, que es la fecundidad de la idea, Erwin Rohde, con su reconocida autoridad en el asunto, emite el siguiente juicio:

"Y nadie contribuyó tanto a hacer que las cosas, en este terreno, cambiasen, que las gentes pensaran de otro modo, como el gran poeta y pensador que plantó la idea teológica de la inmortalidad del alma en el corazón mismo de la filosofía. Pero Platón, al familiarizar a los filósofos con esta idea, se la restituyó a los teólogos cimentada sobre bases más profundas y, al mismo tiempo, la levantó por encima de las fronteras de las escuelas y las sectas, al

[31] *La mort de Socrate, Avertissement.*

mismo elevado y majestuoso plano en que viven sus obras perennemente jóvenes, no confinadas dentro de las cuatro paredes de una escuela, sino incorporadas para siempre a la más alta literatura del helenismo y de la humanidad."[82]

[82] *Psiqué,* trad. Wenceslao Roces, México, 1948, p. 241.

VI. SÓCRATES Y JESÚS

La primera y obvia aclaración que debemos hacer, después de haber estampado este título (que a algunos parecerá, y quizá con razón, audaz en demasía), es que el paralelo que el acoplamiento de ambos nombres pudiera sugerir, no lo es desde luego en el sentido geométrico del término: la equidistancia indefinida entre dos líneas que además, y según se dice, acabarían por reunirse en el infinito. No es así, estrictamente hablando, en ninguno de los consabidos paralelos entre personalidades históricas, y menos aún entre las dos que acabamos de nombrar, que no podrán converger del todo jamás, ni en el infinito.

No en sentido geométrico, sino más bien humano, el paralelo consiste simplemente en poner a una figura humana al lado de la otra, con objeto de iluminar juntamente semejanzas y diferencias. Tal ha sido el proceder desde las *Vidas paralelas* por antonomasia, y por algo Plutarco remata el estudio de cada pareja con una "comparación" o "juicio de conjunto" (σύγκρισις), que no tendría razón de ser si de todo en todo fuesen semejantes una y otra vida y sus sujetos.

Pero aun reducida a estos términos la operación, no ha dejado de suscitarse la objeción de si estas aproximaciones o comparaciones, que no ofrecen mayor dificultad en individualidades mediocres, fácilmente reducibles a géneros o esquemas, son siquiera posibles cuando se aplican a los grandes hombres, en razón precisamente de que toda personalidad, mientras mayor es, y más compleja y profunda, es tanto más única, y más refractaria, por lo mismo, a toda comparación.

La objeción no tendría réplica si la comparación se hiciera con el designio anticipado de reducir una a la otra, o a un denominador común, a dos originalidades que posiblemente sean del todo irreductibles entre sí, pero no cuando la doble visión se realiza con mirada limpia y con ánimo exento de prejuicios. Con esta disposición, el cotejo puede ser precisamente una vía excelente para percibir las cualidades absolutamente privativas y originales de cada personalidad, contribuyendo así, por tanto, a su mejor conocimiento. Por algo nos dicen los lógicos que el co-

nocimiento humano progresa por contraste, y que así conocemos, entre otras cosas, la luz por las tinieblas, no obstante ser cada uno de estos entes la negación total del otro.

Con las personalidades históricas no pasa así exactamente, pues a nadie se le ha ocurrido, que sepamos, comparar, por ejemplo, a Sócrates con Napoleón. Algo debe haber entre aquéllas de común, por lo menos según nuestro modo de entender, ya que la inteligencia humana no puede prescindir de los conceptos universales que aplica luego a tal o cual individuo, pero sin poder penetrar totalmente en el núcleo incomunicable de su individualidad. En toda biografía que no se limite simplemente a la narración de los hechos o actos de la percepción sensible (éstos sí, por definición, absolutamente incompartibles), tendrán que predicarse del personaje los consiguientes atributos laudatorios o vituperativos, que por ser inevitablemente términos y conceptos de virtudes y vicios, no podrán dejar de aplicarse igualmente a otros sujetos.

No nos extenderemos más en estos prenotandos sobre la posibilidad, los límites y el fruto que cabe esperar de estas comparaciones. En el caso actual, el hecho básico de haber sido Sócrates uno de los ejemplares más excelsos de la humanidad, llevó naturalmente a querer confrontarle con la otra figura en la cual, y por más que se contemple en ella puramente la humanidad misma, se encarna ésta en su más alto momento. Y si no en el mayor conocimiento de Jesús, a cuya imagen, según resulta de los cuatro evangelios, no hay nada que añadir, sí parece haber redundado esta aproximación en el más profundo conocimiento de Sócrates. No tenemos, por tanto, que preguntarnos más aquí sobre las condiciones de posibilidad de lo que ha sido, en fin de cuentas, una larga experiencia histórica, a la cual pasamos a referirnos en sus momentos más representativos, antes de dar, si podemos, nuestra opinión personal.[1]

[1] Tomamos en esta parte como guía principal dos importantes estudios. El primero es del gran teólogo protestante alemán Adolfo von Harnack, *Sokrates und die alte Kirche*, Discurso de Rectorado pronunciado en la Universidad de Berlín el 15 de octubre de 1900, Giessen, 1901. El segundo, el bello libro del P. Th. Deman, O. P., *Socrate et Jésus*, París, 1945.

De los apologistas a la patrística

Según Harnack, conocedor como pocos de la historia de la Iglesia primitiva, por más de un siglo, a partir de su fundación, no se registra una sola voz cristiana que pronuncie el elogio de Sócrates, mucho menos que se atreva a ponerlo en parangón con Cristo. Y no es que se desconociera al filósofo ateniense, ya que el cristianismo penetró muy pronto en aquel mundo mediterráneo: de Grecia al Asia Menor, tan saturado de cultura helénica, sino que, conforme a la hipótesis que creemos justa del propio Harnack, las diferencias fueron entonces del todo sobresalientes, como para obnubilar completamente las semejanzas. La apoteosis del conocimiento intuitivo sobre la fe; la autorredención por el conocimiento de sí mismo; la autonomía de la conciencia, que no consentía otra obediencia sino a la divinidad inmanente en la conciencia misma: todos éstos, y otros análogos, que aparecían como los *Leitmotive* del socratismo, parecían ser inconciliables con una moral y una religión no autónoma sino heterónoma, en cuanto del todo centrada y dependiente en absoluto de la persona de su divino Fundador.

Desde la perspectiva histórica en que estamos, parece por lo demás bien natural esta actitud hermética, de clausura sobre sí misma, de la Iglesia primitiva. De haberse abierto luego a otras influencias, habría podido acabar en uno de tantos sincretismos como por entonces pululaban. Érale necesario ante todo, a la naciente comunidad, afirmarse sólidamente en su estructura dogmática y disciplinar antes de salir de sí misma para enriquecerse también con lo que le había sido ajeno. La mano tendida no es buena política sino cuando está ya uno seguro de sí mismo y en posesión de una personalidad invulnerable.

Todo esto debía ocurrir también con la Iglesia, y por ello no es sino hasta mediados del siglo II cuando puede efectuarse su gloriosa apertura a la filosofía griega, que en adelante iba ella misma a fecundar con su propio fermento, hasta producir al fin, por obra de la patrística, una filosofía cristiana. Es la empresa, como es harto sabido, de los llamados Apologistas griegos, a la cabeza de todos San Justino, verdadero fundador de la filosofía cristiana, y el primero igualmente que introduce la comparación entre

Sócrates y Jesús. Es en el año 150 exactamente cuando verifica esta conexión, que desarrolla en las dos Apologías que envía a los emperadores Antonino Pío y Marco Aurelio, con quien la filosofía tuvo, por única vez en la historia, el cetro del mundo. Pongamos ante nosotros los textos que más nos interesan.

En la primera Apología, después de haber dicho que los hombres, engañados por el genio del mal, llamaron dioses a los demonios, añade San Justino:

"Sócrates, juzgando estas cosas a la luz de la razón y de la verdad, pretendió iluminar a los hombres y apartarlos del culto de los demonios; pero éstos, por intermedio de los malvados, lo hicieron condenar como impío, con el pretexto de que introducía nuevas divinidades. Lo mismo hicieron después; porque no fue solamente entre los griegos, y por boca de Sócrates, como el Verbo ha hecho oír la verdad, sino que los bárbaros fueron también ilustrados por el mismo Verbo, revestido de una forma sensible, hecho hombre y llamado Jesucristo..."[2]

El otro texto de la segunda Apología dice así:

"Quienes vivieron antes de Cristo y buscaron, a la luz de la razón humana, conocer y dar razón de las cosas, fueron puestos en prisión como impíos e indiscretos. A Sócrates, que se aplicó a ello con más ardor que nadie, se le hicieron las mismas acusaciones que a nosotros. Decían de él que introducía divinidades nuevas y que no creía en los dioses admitidos en la ciudad. De su república arrojó a los malos demonios y a las divinidades que cometían los crímenes que cuentan los poetas, y expulsó también a Homero y a los demás poetas, apartando de ellos a los hombres y exhortándolos a conocer por la razón al Dios que ignoraban. No es fácil, decía Sócrates, encontrar al Padre y Creador del universo, ni tampoco, cuando se le ha encontrado, revelarlo a todos. Es lo que ha hecho Cristo por su propio poder. Nadie creyó en Sócrates, hasta que murió, por lo que enseñaba. Pero en Cristo, a quien Sócrates conoció en parte (puesto que era el Verbo que está en todo, que predijo el porvenir por los profetas y que tomó personalmente nuestra naturaleza para enseñarnos estas cosas), en Cristo creyeron no solamente los filósofos y los letrados, sino los artesanos e ignorantes en general, y por él menosprecian la muerte; porque él es la virtud

[2] *1ª Apol.*, V, 3-4.

del Padre inefable y no una producción de la razón humana."[3]

En el texto anterior es patente la inexactitud en que incurre Justino al atribuir a Sócrates pensamientos que no son sino de Platón (por encontrarse en diálogos que nadie tiene ya por históricamente socráticos), como la proscripción que de los poetas se hace en la *República*, y el maravilloso pasaje del *Timeo*, en el que Platón postula la existencia de un solo Hacedor y Padre del Universo, en los siguientes términos:

"El cielo entero, o el mundo, o cualquier otro nombre más apropiado que pueda recibir... ¿ha existido siempre, sin ningún principio generativo, o bien ha nacido y se ha originado de cierto principio? Ha nacido, porque visiblemente es tangible y tiene un cuerpo; y todo cuanto es sensible y que es aprehendido por la opinión y la sensación, está evidentemente sometido al devenir y al nacimiento. Ahora bien, y según afirmamos nosotros, todo cuanto ha nacido es forzoso que haya nacido por la acción de una causa determinada. Pero descubrir al hacedor y padre de este universo, *es toda una hazaña*, y al *descubridor* le es imposible divulgarlo a todos."[4]

Ni siquiera es el Sócrates del diálogo quien pronuncia estas sublimes palabras, sino Timeo, el personaje central; pero no obstante este error, bien comprensible en una época carente aún de conciencia crítica, lo demás que se atribuye a Sócrates sí tiene base sólida en la letra misma de la acusación que motivó su proceso y su muerte. Y lo que es absolutamente grande en estos textos de los apologistas griegos (por incorrecto que pueda ser el deslinde entre lo socrático y lo platónico) es la complexión, tan largamente fecunda en la historia, que ellos establecen entre la sabiduría helénica y la sabiduría judeo-cristiana, igualmente procedentes, una y otra, del Verbo o Logos del Padre, que es "la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo".[5] Por haber tomado literalmente, como debía ser, la universalidad del texto joánico, fue posible tener igualmente por mensajeros de la Verdad subsistente a cuantos en alguna forma habían revelado la

[3] *2ª Apol.*, X, 4-8.

[4] *Timeo*, 28b-c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

[5] *Ioan.*, I, 9.

verdad a los hombres, ya fuesen los profetas de Israel o los filósofos de la Hélade. ¿No era el *Timeo*, en efecto, una réplica fiel del *Génesis*, con haber sido este documento absolutamente ignorado para el autor del primero? ¿No estaba en ambos, en oposición resuelta al politeísmo antiguo, el Dios único y creador del universo?

"Todos cuantos vivieron con el Logos fueron cristianos", dice en otro lugar San Justino; y a la cabeza de todos ellos está Sócrates, por cuya mediación se anunció el mismo Logos para oponerse a los falsos dioses. No obstante, Justino aclara debidamente, poniendo las cosas en su punto, que Sócrates no conoció a Cristo sino "en parte", y en su plenitud de encarnación, por el contrario, sólo los judíos, a quienes Justino continúa llamando, muy helénicamente por cierto, "bárbaros"; y que, por último, sólo por Cristo mueren los hombres, al paso que nadie ha muerto por dar testimonio de Sócrates y su doctrina.

Por la brecha abierta por San Justino, entran, para confirmar o ampliar el mismo paralelo, Taciano, Atenágoras, Apolonio y los grandes alejandrinos, como Clemente y Orígenes. El primero se complace en asociar textos socráticos y citas de la Biblia, e interpreta asimismo el demonio socrático como el espíritu del bien. Orígenes, por su parte, dice que así como Jesús abrió los brazos a los pecadores, Sócrates retiró a Fedón de una casa de lenocinio y lo condujo a la filosofía, e insiste en especial en la actitud de ambos ante la muerte. Tan familiar parece haber sido este aspecto de la comparación para aquellos cristianos, que muchos mártires se confortaron con el ejemplo no sólo de su Maestro, sino también con el de Sócrates, en el momento de morir. "Sócrates, en suma —concluye el padre Deman—, goza en el cristianismo griego de los tres primeros siglos, de un favor casi universal."[6]

Este "casi" reposa apenas en una sola excepción —entre los apologistas griegos, una vez más— que es la del obispo Teófilo de Antioquía, quien no disimula su antipatía por el hombre que solía jurar por el can y por el plátano. El autor de las *Homilías clementinas*, por lo demás, no fue griego sino por la lengua, pues de raza era judeo-sirio. Pero la tendencia general, expresada clamorosamente por Clemente y Orígenes, fue la de tener a la filosofía griega, a partir de Sócrates, como precursora y heraldo de Cristo.

[6] *Op. cit.*, p. 12.

Pero si ésta era la actitud de los apologistas cristianos, era más que natural que sus enemigos, los adalides del viejo paganismo, se opusieran a ellos también en este punto del paralelo entre Jesús y Sócrates. Celso, Cecilio, Luciano, Libanio, Juliano, Marco Aurelio, entre otros, retuvieron la comparación, pero o bien para desvirtuarla, o ya, como era de esperarse, para utilizarla en exaltación de Sócrates y en desmedro de Jesús. Así, Celso dice que de Sócrates, más bien que de Jesús, tomaron los cristianos el mandamiento de no devolver mal por mal; lo cual, por supuesto, es bien difícil de probarse históricamente. Galeno, por su parte, alaba a los cristianos porque, como Sócrates, desprecian la muerte; pero Marco Aurelio dice que lo hacen por espíritu de oposición, y no por juicio personal y sincero.[7] Y el otro emperador filósofo, Juliano, tiene el siguiente elogio de Sócrates, de él tan sólo: "Sócrates es el único que, con muy pocos de sus émulos, pudo despojarse de la última de las túnicas del alma, que es el amor de la honra."[8]

En actitud también antagónica a los apologistas griegos, aunque esta vez para humillar a Sócrates, estuvieron los apologistas latinos del cristianismo, menos comprensivos, como era natural, de la filosofía helénica. Novaciano, por ejemplo, llega a llamar a Sócrates el "bufón ático". Lactancio nos presenta un Sócrates nada atrayente, bien que reconozca que, con su doctrina del no saber, transformó la filosofía en ética. Y el campeón de la agresividad y el fanatismo (por algo hubo de salir de la Iglesia), es, por supuesto, Tertuliano, quien se complace en envilecer a Sócrates simplemente por su última recomendación del sacrificio del gallo a Esculapio, y ni siquiera reconoce el justo valor que tienen los maravillosos discursos que allí mismo, en el *Fedón*, se contienen sobre la inmortalidad del alma. No podía esperarse otra cosa de aquel mezquino espíritu, para el cual no podía haber nada de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia.[9]

Hay que esperar al gran padre latino, San Agustín, para presenciar la recepción triunfal de Sócrates en el Occidente

[7] *Pensamientos*, XI, 3.
[8] *Oratio*, III, 35.
[9] *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae?* Es éste, sin duda, el *locus classicus* de la incomprensión y el fanatismo.

cristiano. Copiaremos la página ilustre que sobre él escribió el autor de *La ciudad de Dios*:

"Sócrates, pues, según la tradición, fue el primero que impulsó la filosofía en su conjunto a la reforma y disciplina de las costumbres, después de que todos sus precursores habían consagrado su mayor esfuerzo a investigar la física, es decir, la naturaleza. ¿Lo habrá hecho así por el hastío que le producían materias oscuras e inciertas, aplicándose entonces a descubrir algo claro y seguro, como condición necesaria de la vida feliz, que es el único objeto de las vigilias y trabajos de los filósofos? ¿O no más bien, según una conjetura más benévola, habrá querido impedir que los espíritus manchados por las concupiscencias terrenales, intentaran elevarse a las cosas divinas? Es una cuestión que no me parece posible aclarar; pero en todo caso veía a estos hombres investigar las causas de las cosas, siendo así que, en su opinión, estas causas primeras y supremas residen únicamente en la voluntad de un solo y soberano Dios, y por esto no pensaba que pudieran ser percibidas sino con una inteligencia limpia. He ahí por qué juzgaba necesario purificar la vida por las buenas costumbres, a fin de que, estando el alma libre del peso de las pasiones degradantes, pudiera elevarse por su vigor natural a las verdades eternas y contemplar con una inteligencia pura la sustancia de la luz incorpórea e inmutable donde viven sin alteración las causas de todas las naturalezas creadas." [10]

Como se ve, San Agustín no compara expresamente a Sócrates con Jesús, pero en cualquier revisión histórica de este paralelo, no puede dejar de figurar el encendido elogio que acabamos de leer, y según el cual, el eticismo de Sócrates habría sido la necesaria propedéutica para que el espíritu humano pudiera recobrar su vigor innato, y elevarse así a la contemplación de las cosas eternas, que son el objeto propio y la operación de la sabiduría. Bajo otro aspecto, San Agustín destaca, en innumerables pasajes de su vasta obra, el magisterio de Sócrates sobre Platón, cuya doctrina tuvo siempre el santo como la más próxima de la doctrina cristiana.

A la distancia en que nos encontramos, no es ya para nosotros una necesidad vital esta comparación de que estamos hablando, como lo fue para aquellos hombres que

[10] *De civ. Dei*, I. VIII, c. 3.

habían conocido a Sócrates antes de llegar a Jesús. Pero como en la historia de la filosofía queda siempre algo más allá de la circunstancia temporal, lo caduco y lo vigente de aquella confrontación en la patrística, lo expresa muy bien Harnack en el siguiente pasaje:

"En cuanto a nosotros, no reivindicamos más a Cristo para la filosofía, ni a Sócrates para el cristianismo, pues sabemos que nada puede alcanzar la excelsitud del Evangelio. Pero con Justino, damos también testimonio de que en Sócrates ha obrado asimismo el Logos, y de que el siervo de la verdad es siervo de Dios."[11]

No es diferente de esta apreciación del teólogo protestante la del filósofo católico Étienne Gilson, al comentar este otro texto célebre de San Justino: "Todo cuanto en todos los demás ha sido bien dicho, nos pertenece a los cristianos."[12] "He aquí —comenta Gilson— formulada desde el siglo II en términos definitivos, la carta eterna del humanismo cristiano."[13]

La Edad Media y el socratismo cristiano

Si la Edad Media, hablando en general, no se hace cuestión expresa del paralelo entre Jesús y Sócrates, es sin duda por el poco conocimiento que del Sócrates histórico se tiene en esta época; pero como en la susodicha comparación entran no solamente los personajes concretos, sino sus respectivas doctrinas, debemos considerar aquí lo que el mismo Gilson ha denominado el *socratismo cristiano*,[14] y por más que desborde ampliamente la Edad Media, ya que tiene su origen en la patrística y su apogeo en Pascal.

El punto de convergencia sería el "antifisicismo", o sea la primacía incondicional del estudio del hombre sobre el estudio de la naturaleza, postura común tanto a Sócrates como a los Padres de la Iglesia y sus continuadores. De Sócrates sabemos ya bien la experiencia que le llevó a

[11] *Op. cit.*, p .24.

[12] *IIa. Apol.*: ὅσα οὖν παρὰ πασι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν χριστιανῶν ἐστιν.

[13] *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1944, p. 24.

[14] Gilson, *op. cit.*, cap. XI: *La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien.*

adoptar esta definitiva actitud en su vida,[15] y cumple apenas notar, como lo hace Gilson, que en él también fue esta radical "conversión" motivada por un precepto religioso, ya que el oráculo de Delfos no era una cátedra de filosofía, ni siquiera cuando formulaba este mandato: "Conócete a ti mismo."

De fuentes mucho más ricas y explícitas disponían por su parte los pensadores cristianos para no abrigar duda alguna sobre el incomparable valor del hombre sobre la naturaleza, desde los textos del *Génesis,* en los cuales no puede estar más claro que el hombre no es tan sólo *vestigio*, como el resto de las criaturas, sino, además, *imagen* del Creador; lo cual comentaba el salmista, en un texto tan caro a los medievales, al decir que: "En nosotros ¡oh, Señor! está sellado el resplandor de tu rostro." [16]

Con mayor imperio aún, si cabe, que en estos textos, acabó de hacerse patente la dignidad humana con el dogma cristiano, que estaba apenas implícito en el Antiguo Testamento, de la resurrección de la carne, juntamente con la otra convicción de haberse pagado, por el rescate del hombre, de cada uno, el precio infinito de la sangre de Cristo. En adelante no es ya más el alma humana simplemente una idea o forma unida a la materia, y cuya supervivencia, por lo mismo, es problemática después de la destrucción del compuesto, sino una sustancia espiritual, inmortal y dotada de personalidad y destino único e incompartible. Nada hay que ni remotamente pueda competir con ella en valor; y el texto neotestamentario que quizá lo expresa mejor, es el que recoge las propias palabras de Cristo: "¿De qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo, si es con daño de su alma?" [17]

Éste podría ser, pienso yo, el texto correspondiente, dentro del cristianismo, al de la inscripción délfica; y sea el que fuere, lo decisivo es la orientación igual hacia la interioridad humana, una de cuyas más refulgentes expresiones está en la conocida sentencia agustiniana: *Noli foras ire. In te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas.*

No se trata, por supuesto, de una interiorización que

[15] Cf. especialmente Xen. *Memorabilia,* IV, 2, 24-25, y Platón, *Fedón,* 98b *ss.*

[16] *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine...* Ps. IV, 7.

[17] *Matth.,* XVI, 26: *Quid enim prodest homini, mundum si universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur?*

lleve a un mero psicologismo, sino a un eticismo, a una purificación moral, como, según hemos visto, lo percibió tan bien San Agustín en el pensamiento socrático. En San Agustín, además, la introspección anímica desemboca nada menos que en Dios mismo, cuya presencia en el alma se le hace patente en aquellos correlatos intencionales: ideas o valores, que no pueden tener otro soporte que la Verdad subsistente. Esta dilatación de perspectiva, literalmente infinita, no la encontraremos en Sócrates, pero sí, una vez más, el moralismo que se expresa en el "cuidado del alma" (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς).

Más aún, y bien que, según dijimos, no sea éste el caso común, no faltan los escritores, y entre los mayores por cierto de la Edad Media, que de manera explícita incorporen a la filosofía cristiana el mandamiento délfico-socrático del "conócete a ti mismo". "Del cielo ha descendido este mandato", dice Ricardo de San Víctor en un célebre texto, en que cita literalmente la inscripción del santuario apolíneo: *De coelo enim descendit, cum dixit*: γνῶθι σαυτόν, *illud est, Nosce teipsum.*[18]

Por aquí se verá cómo los pensadores medievales comparten la idea formulada por los apologistas griegos, de que en los filósofos antiguos que de alguna manera conocieron la verdad, hubo una revelación natural del Verbo divino; y no sólo se siente así en la escuela agustiniana, ya que Santo Tomás hace suya reiteradas veces la fórmula de San Ambrosio, según la cual toda verdad, dígala quien la diga, proviene del Espíritu Santo: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est.*

Teniendo todo esto presente, cree Gilson que no hay ninguna intención pagana, antes todo lo contrario, en la famosa invocación de Erasmo: *Sancte Socrates, ora pro nobis.* "Si, en efecto —se pregunta el filósofo francés—, Sócrates fue cristiano a causa de su participación en el Verbo, y por esto, y a instigación del demonio, fue condenado a muerte ¿no es un mártir? Y si es un mártir ¿no es un santo?"[19]

La cristianización de Sócrates, si podemos decirlo así, se mantiene, pues, de manera constante a través de la

[19] *Beniamin minor*, cap. 78.

[19] *Op. cit.*, p. 24 *n.* El mismo autor agrega que es perfectamente tradicional y que respone al mismo espíritu la fórmula erasmiana: *Christi esse puta quicquid usquam veri offenderis.*

Edad Media y el Renacimiento, y en el siglo XVII (1652) aparece, sin sorpresa de nadie, el *Socrate chrétien* del escritor Guez de Balzac, libro que, por lo demás, no se ocupa para nada del personaje histórico. En opinión de Gilson,[20] no es Balzac, sino Pascal quien verdaderamente escribe el tratado del socratismo cristiano, que se contiene en sus muchos y admirables pensamientos sobre el conocimiento del hombre, como, por ejemplo, en el siguiente: "Es preciso conocerse a sí mismo, pues aunque esto no sirviera para encontrar la verdad, serviría por lo menos para ordenar su vida, y nada hay más justo."[21] Es ésta, probablemente, la más pura resonancia del imperativo délfico-socrático en la conciencia cristiana.

El paralelo en la Ilustración

En el siglo XVIII aparece de nuevo, muy explícitamente, la comparación entre Sócrates y Jesús, y en primer lugar en la literatura alemana. Es sobre todo célebre una página de la *Mesíada* de Klopstock,[22] en que el poeta finge el sueño que afligió a Porcia, la esposa de Pilato,[23] de la manera siguiente:

A María, la madre de Jesús, que ha venido al pretorio a implorar la absolución de su hijo, le cuenta Porcia cómo se le ha aparecido Sócrates en su sueño de la víspera, para decirle que un Dios justo e indulgente preside en el otro mundo al destino de las almas, y que prosiguió luego, el mismo Sócrates, con estas palabras: "Los espíritus celestes celebran un santo misterio... Yo no puedo penetrar las tinieblas que lo envuelven, pero sí sé que en este momento está entre vosotros un justo que sufre lo que ningún mortal ha sufrido nunca. Por amor a los hombres, da él, que es más que un hombre, un ejemplo sublime de humildad ante Dios y de obediencia a su voluntad. ¡Desdichada de esta tierra si bebe la sangre del justo!"

Todo esto es ficción pura, por supuesto, al margen totalmente del texto evangélico; pero el hecho mismo de haberla urdido el poeta y de haber sido este episodio de la

20 *Op. cit.*, p. 233.
21 *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 66.
22 Canto VIII, versos 399 a 449.
23 *Matth.*, XXVII, 19.

epopeya sagrada, según dice Harnack, altamente elogiado de los contemporáneos, demuestra cómo el problema de Sócrates y Jesús continuaba imponiéndose con toda su fuerza tantos siglos después de la actuación histórica del uno y del otro.

Hacia la misma época (la *Mesíada* es de 1769) los filósofos franceses de la Ilustración, particularmente Holbach y Voltaire, emprenden por su cuenta la comparación, pero esta vez, como era de esperar, para deprimir la figura de Jesús mediante la exaltación de Sócrates, a quien se presenta como el "santo del paganismo", y sus virtudes y su muerte como el paradigma insuperable del heroísmo moral. Contra esta tendencia reacciona el teólogo protestante Vernet, cuyo paralelo entre Sócrates y Jesús, por ser uno de los lugares clásicos en esta materia, vamos a transcribir íntegramente. Dice así:

"Si hubiera algún filósofo de la antigüedad que pudiéramos osar compararlo con Jesús, en calidad de simple doctor, sería Sócrates. Ciertas personas, en efecto, se han complacido en destacar diversos rasgos de conformidad en la vida y el carácter del uno y del otro. Los dos hicieron descender, por decirlo así, la filosofía del cielo a la tierra, según se decía de Sócrates, al elogiarle por haber dejado la contemplación astronómica, a fin de enderezar todo el estudio de la sabiduría a las buenas costumbres y a la conducta de la vida civil. Uno y otro encontraron los espíritus estragados por sutilezas perversas. En Judea prevalecía la falsa devoción farisaica; en Atenas, la vana ciencia de los sofistas. Era menester arrancar la máscara a los unos y a los otros, para conducir a los hombres a lo verdadero y a lo simple; y esto fue a lo que cada uno de ellos se aplicó, por un método bastante semejante. Ni el uno ni el otro afectó un aire de singularidad; su vida fue del todo común, sociable y comunicativa. Les agradaba servirse de interrogaciones, comparaciones y parábolas, y entreverar sus discursos de máximas cortas y llenas de gracia. Ni el uno ni el otro dejaron nada por escrito, contentándose con formar discípulos que recogieron y publicaron sus enseñanzas. Uno y otro, en fin, al atraerse inocentemente el odio de los enemigos de la verdad, fueron públicamente acusados y condenados a muerte, y sufrieron su sentencia con grande resignación. Tales son las relaciones que se pueden notar entre los dos personajes; pero a ellas se podrían opo-

ner diferencias muy grandes, y todas en ventaja del jefe de los cristianos, que tuvo concepciones más elevadas y costumbres mucho más puras, que enseñó una doctrina mucho más excelente, y que estuvo revestido de una autoridad infinitamente más respetable. Quienes no se cansan de elogiar a Sócrates, hasta ponerlo a la cabeza de todos los sabios de la antigüedad ¿cómo podrían rehusar las mismas alabanzas a quien tanto le excede? Y si al uno se le exalta a tal punto ¿cómo atreverse a degradar al otro, hasta tratarlo de visionario y extravagante? Dejo a otros juzgar si ha habido jamás parcialidad tan injusta."[24]

En opinión de Masson, es "infinitamente probable" que de este pasaje de Vernet haya tomado Juan Jacobo Rousseau la idea de su propio paralelo, tan justamente célebre, y que en el texto principal donde se contiene, es como sigue:

"¡Qué prejuicios o qué ceguera es menester para comparar al hijo de Sofronisco con el hijo de María! ¡Qué distancia del uno al otro! Sócrates muere sin dolor, sin ignominia, sosteniendo fácilmente hasta el fin su personaje, y si esta fácil muerte no hubiera coronado su vida, podría dudarse si Sócrates, con todo su espíritu, no habría sido otra cosa que un sofista. Dícese que inventó la moral; pero otros, antes que él, la habían puesto por obra, y Sócrates no hizo sino decir lo que ellos habían hecho, y poner en lección sus ejemplos. Arístides fue justo antes que Sócrates dijera lo que es la justicia; Leónidas había muerto por su país antes que Sócrates hubiera hecho un deber del amor a la patria; Esparta era sobria antes que Sócrates alabara la sobriedad, y antes que definiera él la virtud, abundaba Grecia en hombres virtuosos. Pero en cuanto a Jesús, ¿de dónde pudo tomar, entre los suyos, esta moral elevada y pura, de la cual fue el único en dar las lecciones y el ejemplo? Del seno del más furioso fanatismo se hizo oír la más alta sabiduría, y la simplicidad de las más heroicas virtudes honró al más vil de todos los pueblos. La muerte de Sócrates, que filosofa tranquilamente con sus amigos, es la más dulce que pueda desearse; la de Jesús, que expira entre tormentos, injuriado, befado, maldito de todo un pueblo, es la más horrible de cuantas pueden temerse. Sócrates, al tomar la copa envenenada, bendice al que se la presenta y que llora; Jesús,

[24] Vernet, *Traité de la vérité de la religion chrétienne,* VI, 5.

en medio de un suplicio atroz, ora por sus verdugos encarnizados. En verdad que si la vida y la muerte de Sócrates son de un sabio, la vida y la muerte de Jesús son de un Dios."[25]

Ésta era la frase que ponía a Voltaire fuera de sí: pero si la examinamos bien, no hay en ella ninguna confesión de la divinidad de Cristo, sino que Rousseau se limita a ver en Jesús a un "hombre divino" —con aquella latitud predicativa de los antiguos—, un hombre nada más, en suma, y es ésta igualmente la opinión de autorizados intérpretes.

Dejando de lado este punto preciso de la divinidad de Jesús (que, por lo demás, no es de filosofía, sino de fe revelada), el paralelo de Juan Jacobo, admirable sobre todo en lo de la muerte de los dos personajes, es injustamente denigratorio de Sócrates en cuanto a negarle el título, que nadie más le ha disputado hasta ahora, de fundador de la filosofía moral. Contra esto sí debió haber protestado Voltaire o quien fuera, porque la cuestión no es que haya habido o no hombres virtuosos antes de Sócrates —esto no tiene la menor importancia—, sino que nadie antes de él se hizo de la virtud un objeto de reflexión filosófica, ni indagó, como Sócrates, el método por el cual podrían los hombres conocer y practicar la virtud. Esto es algo absolutamente firme en la tradición filosófica, cualquiera que sea el deslinde entre verdad y poesía en la personalidad de Sócrates, y Rousseau, por lo mismo, fue demasiado lejos en este punto.

Como introducción histórica, pensamos que es suficiente; y lo que encontramos de más significativo en los autores modernos, irá apareciendo en la síntesis que sobre esta base, y razonando además por nuestra cuenta, pasamos a hacer en seguida. Querríamos apenas observar que no tratamos aquí de penetrar en la insondable personalidad de Jesús, al modo que lo hacen los apologistas modernos, para los cuales el interés del paralelo con Sócrates es persuadir a los incrédulos de la irreductible y avasalladora originalidad de Jesús. No es éste, obviamente, nuestro actual propósito, sino que la única personalidad que nos interesa iluminar es la de Sócrates, y a esto nada más se endereza nuestra comparación.

[25] *Profession de foi du vicaire savoyard,* ed. 1762, pp. 405-411.

Misión de Sócrates y misión de Jesús

Para nosotros, pues, el paralelo podría articularse en torno a los siguientes puntos de concordancia: la conciencia que de su misión tuvieron respectivamente Jesús y Sócrates; el celo de las almas, y las similitudes que pueden registrarse en la doctrina de ambos personajes, en su estilo de vida y en su muerte. Ponderémoslo todo en este orden.

Que Jesús se presentó siempre como ejecutor de una misión de lo alto, recibida directamente de su Padre, es algo que está en cada página de los evangelios, y sobre lo que, por lo mismo, no es preciso detenerse más. Ahora bien, y con la sola diferencia de no reclamar en su favor ninguna filiación o parentesco divino, sino como hombre nada más, Sócrates afirmó asimismo con la mayor energía, con absoluta claridad, sobre todo en su defensa ante sus jueces, que todo cuanto había hecho y la vida que había abrazado, no era, a sus ojos, sino el cumplimiento de una misión divina.

"En extrema pobreza me hallo —dice —por el servicio de Dios";[26] por esta *latría* que consiste en examinarse a sí mismo y a los demás, y que ejercida sin intermisión, por toda la jornada y día por día, le ha impedido, como lo confiesa él mismo, hacer ninguna otra cosa de provecho para la república o sus familiares.

"En el puesto en que uno ha sido colocado por su jefe —sigue diciendo— allí debe uno permanecer, a lo que me parece, cualquiera que sea el peligro, y sin tener en cuenta en absoluto ni la muerte ni otra cosa alguna, prefiriendo todo al deshonor."[27] Así lo hizo el propio Sócrates, y lo dice con legítimo orgullo, en el puesto que le asignó su general en Potidea, en Anfípolis, en Delio; y sería, por tanto, una extraña conducta de su parte el que por miedo de la pena que contra él piden sus acusadores, "hubiera yo de abandonar ahora el puesto en que me puso un dios, al ordenarme vivir para la filosofía",[28] y ya sabemos que esta palabra no significa, en sus labios, una especulación teorética sobre los entes naturales.

[26] τοῦ θεοῦ λατρεία: *Apol.,* IX.
[27] *Apol.,* XVI.
[28] *Ibid.*

De este llamamiento supremo no ha dudado jamás, por habérselo intimado la divinidad por todos los caminos posibles: "por los oráculos o en sueños, por todos los medios de que se ha servido siempre la voluntad divina al ordenar cualquier cosa a los hombres." [29] De esto está absolutamente cierto el que en lo demás profesa la nesciencia, como también de que es "cometer una acción injusta y baja el desobedecer uno a su superior, sea un dios o un hombre". [30]

"¡Esto yo lo sé!", recalca con énfasis, y por esto declara que si sus jueces decidieran absolverlo con la condición de que abandonara el género de vida que hasta entonces ha llevado, tendría que responderles así: "Os lo agradezco, varones atenienses, y os amo, pero tendré que obedecer al dios antes que a vosotros; y mientras tenga un soplo de vida y sea capaz de obrar, no cesaré de aplicarme a la filosofía y de exhortar a cualquiera de vosotros con quien me encontrare." [31] "Obedecer a Dios antes que a los hombres", es por cierto, antes y después que lo dijeran así Pedro y los apóstoles, uno de los lemas del cristianismo. [32] Y lo es, porque no es sino la resonancia, en sus discípulos, del acatamiento incondicional de Jesús a la voluntad de su Padre, reiterado por vez postrera en el pavor indescriptible de Getsemaní.

Hasta donde le fue posible concretar su vocación divina quien, después de todo, no alcanzó a tener del monoteísmo una noción tan clara como un cristiano, de Apolo, del dios de Delfos, creyó Sócrates haber recibido la voz y el mandato. De cualquier modo, su misión fue bien conforme al espíritu apolíneo de predominio del principio racional, y en esto no se equivocó Nietzsche; pero con todo, su apelación a una entidad trascendente, a lo divino, está más allá del racionalismo. Bergson lo dijo muy bien: "Su misión [la de Sócrates] es de orden religioso y místico, en el sentido que damos hoy a estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, está suspendida de algo que parece sobrepasar a la pura razón." [33]

[29] *Apol.*, XXII.
[30] *Ibid.*, XVII.
[31] *Ibid.*, XVII.
[32] *Act. Apost.*, V 29: *Oboedire oportet Deo magis quam hominibus.*
[33] *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932, p. 60.

A Bergson le interesa sobremanera ponderar este ápice, porque, según él, Sócrates habría encarnado mejor que nadie, en la antigüedad precristiana, la "emoción" original de que procede lo que el mismo filósofo denomina la moral "abierta", como lo habrían sido tanto la moral socrática como la moral cristiana en la comunidad primitiva. Por esto dice luego que el socratismo más puro, liberado de la dialéctica y la metafísica de la Academia, reaparece en el misticismo alejandrino; que por algo Plotino declaraba ser continuador de Sócrates, y que fue entonces cuando "por un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico". "Era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús",[34] añade en seguida, contribuyendo así explícitamente al paralelo que estudiamos. Es posible que Bergson quiera llevar a Sócrates demasiado cerca de su propia filosofía, amenguando demasiado su intelectualismo, pero no puede desconocerse que, en efecto, hay una motivación supraintelectual en la vocación divina que creía él haber recibido.

Todo esto nos lleva naturalmente al otro tema (que podría muy bien no ser sino otro aspecto del anterior) del celo de las almas, por cuya salvación murió Jesús, ofreciendo al Padre el único rescate condigno de la culpa original. El sentimiento cristiano, además, ha intuido siempre como el correlato preciso de este celo, no la humanidad en general como un universal difuso, sino cada alma humana en particular. A cada una "busca" Jesús, como lo recuerda la liturgia en aquel hermoso verso del *Dies irae,* inspirado en el episodio de la samaritana:

Quaerens me, sedisti lassus...

"Cansado de buscarme, te sentaste." Así lo haría Sócrates también, en procura de las almas de sus conciudadanos, por las calles y plazas de Atenas. "En el principio de la misión socrática —dice el padre Deman— podemos descubrir una especie de fascinación ante la belleza del alma, exaltada por encima de todas las bellezas; la percepción aguda y entusiasta de esta realidad espiritual, la afirmación de su consistencia, en oposición a todos los inmoralismos, o más en general, a esta inmensa indiferen-

[34] *Deux sources,* p. 62.

cia de la mayoría por aquello que tienen de más precioso."[35]

Entre los muchos textos que así lo corroboran, está la imprecación, igualmente perteneciente a su apología, que Sócrates dirige a su imaginario interlocutor, en los siguientes términos:

"¡Oh tú el mejor de los hombres! ¿Cómo es posible que siendo, como eres, ateniense, ciudadano de la mayor ciudad y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no ocuparte sino de tu fortuna y de los medios de incrementarla lo más posible, así como de tu reputación y de tu honra, y que, en cambio, no pienses ni te preocupes de la sabiduría, de la verdad ni de tu alma, procurando hacerla lo mejor posible?"[36]

Bellas palabras, por cierto, en que la gloria y majestad de Atenas parecen estar en función de la excelencia propia de las almas, por su comercio con la sabiduría.

El mismo motivo aparece en aquella encantadora escena del *Protágoras*, en la que Sócrates refrena el ardiente deseo de su amigo el joven Hipócrates, por ir cuanto antes a recibir las enseñanzas del célebre sofista. Pero ¿cómo va a "confiar su alma" Hipócrates a quien no conoce, pues no sabe siquiera lo que es un sofista ni qué conocimientos puede suministrar? "¿No comprendes a qué peligro expones tu alma?" Es un peligro incomparablemente mayor del que habría en comprar en el mercado un alimento adulterado, porque a éste hay tiempo de examinarlo en casa antes de ingerirlo, "en tanto que cuando se recibe una lección en el alma, se va uno de allí dañado o beneficiado".[37]

Tan sobresaliente debió haber sido en Sócrates este carácter, que sus mismos detractores lo reconocen espontáneamente; y así Aristófanes, aunque con intención maligna, lo llama un "psicagogo",[38] o sea, según comenta Tovar, "conductor de almas, conquistador del espíritu, prácticamente un sacerdote de misterios o un guía de las conciencias".[39]

Como puede verse por todo lo anterior, en la actualidad

[35] *Op. cit.*, p. 70.
[36] *Apol.*, 29d-e.
[37] *Prot.*, 313a-314b.
[38] *Pájaros*, 1555.
[39] Antonio Tovar, *Socrate, sa vie et son temps*, París, 1954, p. 114.

parece imponerse, entre los exegetas o historiadores de la filosofía, la interpretación religiosa de Sócrates, contra la racionalista que procede de Nietzsche, y más lejanamente aún de Aristóteles, y más allá, si no precisamente en contra, de la interpretación puramente moralista o humanista de Heinrich Maier. De este modo, y sobre el dato firme del carácter de misión divina de que Sócrates se creía investido, Rodolfo Mondolfo no vacila en llamar "mística" aquella motivación, "con tal que —añade— no se entienda esta palabra en sentido irracionalista, pues sería contrario a la confianza incondicional que tenía Sócrates en el valor de la razón, sino como expresión de su honda conciencia de una misión sagrada, a la que se dedicó integramente y sacrificó su misma vida".[40] Y Jaeger, por su parte, al ponderar la autointerpretación de la misión socrática como servicio de Dios y cuidado del alma, dice con razón que estas expresiones "nos suenan a cristianismo".

Moral socrática y moral cristiana

Pasando al capítulo de la moral, es indudable, desde luego, que Sócrates no consumó una revolución de los valores tan total como la que proclamó Jesús en las Bienaventuranzas, o en el "mandamiento nuevo" del amor universal, con inclusión de los enemigos; pero sin llegar a tanta sublimidad, mucho se le asemeja la que el primero llevó a cabo, no sobre el valor de la caridad, pero sí de la justicia.

Hasta Sócrates, en efecto, no era aún caduca, en la mentalidad helénica, la antigua "moral de señores" de la época heroica, y según la cual era la valentía, o con mayor precisión, la fortaleza viril (*andreía*) la virtud suprema, encarnada en Aquiles como en su prototipo. No es sino en Platón y Aristóteles cuando la justicia asume definitivamente su función rectora y principal, y todo induce a creer que de este enaltecimiento fueron la enseñanza y el ejemplo de Sócrates la causa decisiva.

"El más sabio y el más justo" de todos los hombres conocidos por él, es el doble predicado que definitivamente adjudica Platón a su maestro, al terminar el relato de

[40] *Sócrates,* Buenos Aires, 1955, p. 27.

su muerte.[41] Lo mismo casi dice el apóstol Pedro, de su maestro también, cuando increpa a los judíos el haber renegado del "Santo y el Justo", para pedir, en cambio, el perdón de un homicida.[42]

En este punto preciso de la devoción absoluta a la justicia y al bien, que no tolera la menor excepción y por ningún motivo, el paralelo entre Jesús y Sócrates es, en verdad, impresionante. Al mandato contenido en el Sermón de la Montaña, de no volver nunca el mal con el mal,[43] con lo que se abroga allí mismo, explícitamente, la vieja ley del talión, corresponde puntualmente la doctrina socrática, reproducida en tantos diálogos platónicos, de que no es lícito jamás cometer injusticia, ni siquiera para responder a la injusticia recibida, lo cual aparecía no sólo como lícito, sino incluso como debido, en la moral de la época heroica. Así lo pensaban aún los interlocutores de Sócrates en la *República*, para los cuales el "dar a cada uno lo suyo" de Simónides, debía forzosamente consistir en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos.[44] Pero Sócrates dice resueltamente que "éste no es el lenguaje de la verdad, pues para nosotros es cosa evidente que en ningún caso es justo hacer a nadie el mal".[45] Con esto concuerda el otro lugar tan conocido, de que es en todo caso preferible sufrir la injusticia a cometerla,[46] al afirmar lo cual, Sócrates reconoce que está él solo contra la opinión de todo el mundo, con lo que está bien claro que se trata, aquí también, de una moral absolutamente nueva.

Tan nueva era, tan claramente derogatoria de la supremacía de los valores vitales, otra expresión, una vez más, de la moral heroica, que por algo resuenan en uno y otro diálogo, y precisamente al acabar Sócrates de sentar tales proposiciones, las terribles imprecaciones de Trasímaco y Calicles, que no son unos bárbaros, sino unos elocuentes representantes de la antigua moral. Para el primero, la justicia no puede estar disociada de la fuerza; para el segundo, la renuncia a la violencia para vindicar la injusti-

[41] *Fedón*, 118a.
[42] *Act. Apost.*, III, 14.
[43] *Matth.*, V, 39.
[44] *Rep.*, 332d.
[45] *Ibid.*, 335e.
[46] *Gorgias*, 475e.

cia, o sea la *sumisión* al proceso legal, es el pacto de los débiles, de los degradados, contra los fuertes. "Sufrir la injusticia —dice Calicles— no es propio de un hombre, sino de un esclavo." [47] La moral socrática es así, a los ojos del célebre sofista, literalmente una "moral de esclavos", o sea la misma denigrante calificación que Nietzsche habrá de imponer en la moral cristiana, con lo que se destaca, una vez más, el paralelo entre ambas. Por algo fue Nietzsche tan cordial enemigo tanto de Sócrates como de Jesús.

Que toda esta doctrina, a más de ser platónica, es genuinamente socrática, lo demuestra el hecho de haber sido no sólo profesada, sino vivida por Sócrates, y tan intensamente, que por ser fiel a aquella convicción, dio su propia vida, que es por cierto el mejor testimonio que un hombre puede dar de su doctrina. La razón decisiva, en efecto, que da Sócrates a Critón para declinar la fuga que éste le ofrece, es la de que con tal acto haría injusticia a la ciudad, cuyas leyes aceptó voluntariamente por su larga vida y residencia en ella, y a cuyos decretos y sentencias, de cualquier género que fuesen, juró por este pacto implícito, incondicional obediencia. Ahora bien, Sócrates no niega que haya sido injusta la sentencia de muerte dictada contra él por sus jueces; sólo que esta injusticia no autoriza la que él cometería al eludir el cumplimiento del fallo, porque como lo dice una vez más, y sabiendo bien el efecto de estas palabras contra sí mismo: "No debe responderse a la injusticia con la injusticia, ni hacer a nadie el mal, aun a quien nos lo haya hecho." [48]

Si esta doctrina tenía cabal aplicación en su caso, es, por supuesto, otra cuestión, y que nunca podrá dilucidarse, a lo que creemos, con absoluta claridad, ya que siempre podrá pretenderse que Sócrates habría podido desobedecer a la sentencia injusta de que él mismo era objeto, del mismo modo que una vez desobedeció a la que contra León de Salamina había dictado el poder entonces imperante. Desde el punto de vista de la legalidad formal y de la injusticia material, parecer haber identidad entre los dos casos, ¿por qué, entonces, Sócrates no observó en ambos la misma actitud de obediencia o desobediencia? La respuesta a esta pregunta quedó para siempre sepultada en la conciencia de Sócrates, y por esto es imposible decir

[47] *Gorgias,* 483b.
[48] *Critón,* 49c.

más, pues no haríamos sino lucubraciones ociosas. Lo único decisivo es la doctrina misma, tan concordante, como lo estamos viendo, con la doctrina evangélica. Poder, gloria, riqueza y todo lo demás, todos los valores vitales, nada son y nada valen si han de comprarse con la injusticia, que es el mal del alma, de aquello cuyo valor es supremo.

Si la injusticia es el mal del alma, la justicia, a su vez, es su mayor bien y su verdadera dicha, y todo el resto es indiferente. "Para el hombre de bien —dice Sócrates al despedirse de sus jueces— no hay ningún mal ni vivo ni muerto, y los dioses no son indiferentes a su suerte."[49] Y Platón, prolongando por su cuenta el testamento de su maestro, escribe en la *República*: "Sea que se encuentre en la pobreza, en la enfermedad o en cualquiera otro de estos estados que pasan por ser males, todo esto se convierte finalmente en un bien para el varón justo, ya sea en vida, ya después de su muerte. Los dioses, en efecto, no podrían desentenderse de quien se esfuerza en hacerse justo, y de llegar a ser, por el ejercicio de la virtud, tan semejante a la divinidad cuanto es posible al hombre."[50]

Al contrario de las primeras palabras de este pasaje, las últimas, que introducen el nuevo tema de la imitación de Dios, no podrían ya, según el consenso común de los intérpretes, atribuirse al Sócrates histórico, ya no digamos en su tenor literal, pero ni siquiera en su contenido objetivo. Si la misión de Sócrates tiene una motivación religiosa, su moral, en cambio, no se inspira, hasta donde podemos juzgar, sino en la dignidad inmanente al hombre, en el valor del alma por sí misma; y no sería, por tanto, una moral religiosa, en cuanto que la religión supone la religación a un ente trascendente. En esto se distinguiría profundamente de la moral de Jesús, dependiente por entero de la filiación divina, natural en Jesús mismo y adoptiva en el hombre, pero con una adopción tan íntima, por la gracia santificante, que el hombre llega a transformarse, según se atreve a decir San Pedro, en *consors divinae naturae*.[51] De cualquier modo, y sea cual fuere la conceptuación posterior, la moral de la filiación y la imitación divina está bien clara en los evangelios, en pasajes como los siguientes: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es per-

[49] *Apol.*, 41d.
[50] *Rep.*, X, 613a.
[51] 2ª *Epist.*, I, 4.

fecto... A fin de que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos." [52]

Pero si todo esto está mucho más allá de Sócrates, sí está en su línea, en la prolongación de su pensamiento, como hemos dicho, la idea de la virtud como asimilación a Dios, que tan largamente desarrollan Platón y Aristóteles. Y así, al describir el Sócrates del *Teetetes* la "evasión" de los males de este mundo, se expresa de este modo: "La evasión consiste en asimilarse a Dios en la medida de lo posible; y esta asimilación se realiza haciéndose uno justo y santo en la claridad del espíritu... Porque Dios no es, bajo *ningún aspecto ni de ninguna manera, injusto*, antes bien es supremamente justo, y nada se le asemeja más que aquel de nosotros que llegue a ser el más justo." [53] Y en Aristóteles está la idea concomitante de la amistad con Dios, que se alcanza con la sabiduría, en forma tal que el filósofo es "el más amado de Dios".[54] Si no de Sócrates, sí son del socratismo estas maravillosas anticipaciones de la moral cristiana.

En su modo de vivir y de obrar, es algo que hiere la vista, por decirlo así, la semejanza entre Jesús y Sócrates. En su conducta personal, ante todo. Sin haber alcanzado la absoluta pureza del hijo de María (tan refulgente debió ser, que fue lo único en que no pusieron tacha sus enemigos), Sócrates se nos presenta como un raro ejemplar, en aquella época y en aquel medio, de observancia de la ley natural, en la monogamia por una parte, y en la abstención total, por la otra, del llamado pecado griego, según el irrecusable testimonio de Alcibíades.

Es el mismo Alcibíades quien habla también, en la famosa escena del *Banquete*,[55] de las otras virtudes, todas en grado heroico, que sus contemporáneos admiraron en Sócrates: como soldado, su resistencia a la fatiga, su sangre fría y desprecio de la muerte; y en paz y guerra, su parquedad en el comer y en el beber. Nadie le vio jamás ebrio, y sin que, por otra parte, dejara de tomar parte, como cualquier comensal, en los festines a que se le invitaba, al igual que Jesús de Nazaret, que comía y bebía con publicanos y pecadores, con gran escándalo de los fa-

[52] *Matth.*, V, 45-48.
[53] *Teet.*, 176b-c.
[54] θεοφιλέστατος: E. N. 1179 a 31.
[55] 219e-221c.

riseos. Y así como Jesús se iba luego a orar en soledad, la potencia meditativa de Sócrates era tan extraordinaria, que una vez pudo estarse de pie, sin moverse de un lugar, por un día y una noche, concentrado en sus pensamientos.

Sin dejar de tomar parte en el consorcio mundano, que era el medio necesario al cumplimiento de su misión, uno y otro estaban así más allá de este mundo, de todo cuanto está imbíbito en este término de mundo, según el insuperable texto joánico: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida.[56] Porque Sócrates también, si no precisamente exento de ellas como Jesús, supo vencer igualmente la segunda y la tercera, las concupiscencias espirituales, el apetito de riqueza y de poder. Del Hijo del Hombre, quien, según sus propias palabras, no tuvo ni dónde reclinar la cabeza, Sócrates se distingue apenas en tener un hogar, y en él un bien modesto pasar; pero en lo demás va también en pobreza suma (ἐν πενίᾳ μυρίᾳ), descalzo y astroso, predicando lo que, en el momento histórico que le tocó vivir, era también la buena nueva: si no precisamente el reino de Dios, sí el reino de la virtud y la justicia.

Ciertas particularidades de esta predicación o conversación, no dejan tampoco, por su similitud, de llamar poderosamente la atención. Es Aristóteles quien designa con el mismo nombre evangélico de "parábola" (comparación) el discurso socrático, que, en efecto, al igual que el de Jesús, es un ascenso a las más altas realidades, partiendo de los datos más humildes y en un estilo familiar. Discurso que era, en un caso, escándalo para los fariseos, y en el otro para los sofistas, como el fastuoso Hipias, quien hace grandes aspavientos ante los ejemplos pedestres de que se sirve su interlocutor. Las parábolas evangélicas tienen, como es obvio, una poesía incomparablemente mayor que las de Sócrates, el cual confiesa, poco antes de morir, no haber tenido prácticamente trato con las musas; pero con esta diferencia, uno y otro discurso —más místico el de Jesús, más intelectual el de Sócrates— tienden a mover directamente el corazón de los oyentes, y *por esto mismo*, es necesaria en ambos casos la comunicación *oral*.

Con esto tocamos el tema tan interesante, y tan imprescindible en este paralelo, del agrafismo en el magisterio de ambos personajes. Agrafismo y no agrafía, porque na-

[56] I *Epist.*, II, 16.

die va a suponer, ni en Jesús ni en Sócrates, una incapacidad de cualquier especie para expresar sus pensamientos por escrito. Una razón profunda, vivida si no planteada, debió existir para que no hubieran querido hacerlo así.

En lo que concierne a Jesús, lo mejor será dejar la palabra a Santo Tomás de Aquino, quien trata la cuestión muy de propósito, de la siguiente manera:

"Que Cristo no haya trasmitido su doctrina por escrito, se justifica ante todo por su dignidad. A la excelencia del maestro, en efecto, debe corresponder la excelencia del magisterio; por lo que Cristo, excelentísimo maestro, no pudo trasmitir su doctrina sino imprimiéndola en el corazón de sus oyentes... Y por esto también no quisieron escribir nada ni Pitágoras ni Sócrates, que fueron, entre los gentiles, los maestros más excelentes... Por su alteza misma, además, la doctrina de Cristo no podía encerrarse en una expresión literaria, ya que en este caso habrían pensado los hombres que su doctrina no era más alta que su expresión escrita... La ley antigua, que se proponía en figuras sensibles, pudo por lo mismo escribirse en signos sensibles. Pero la doctrina de Cristo, que es ley del Espíritu de vida, debió escribirse, como dice el Apóstol (*II Cor.*, III, 3) no con tinta, sino por el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas espirituales del corazón."[57]

Son palabras de una profundidad insondable, y que delatan luego el espíritu de la Iglesia católica, que contrariamente al protestantismo, ha puesto siempre la tradición oral en el mismo plano, cuando no en uno superior al de la letra escrita. Por esto ha podido decirse que aunque nunca hubieran sido escritos los evangelios, habría podido existir y perdurar una comunidad de hombres que fuese portadora del mensaje que los apóstoles y primeros discípulos oyeron del Maestro; porque, en fin de cuentas, Cristo no vino a escribir o dictar un libro, a imprimir unas frases en un papel o lo que fuera, sino en el alma misma de sus discípulos, siendo así esta impresión una transformación. Por esto también les dice San Pablo a los corintios, en el mismo pasaje citado por Santo Tomás, que la verdadera epístola (o sea el mensaje de Cristo) no es la que él está escribiendo, sino que la carta son ellos mismos, los cristianos de Corinto, impresión y expresión viva de una palabra igualmente viva, sin el toque letal que de

[57] *Sum. theol.*, IIIa. p. q. 42, a. 4.

algún modo tiene la palabra que ha sido consignada, para siempre inmóvil, en el texto escrito. *Epistula nostra vos estis*...

Buena parte de lo que dice Santo Tomás con referencia a Cristo, es también aplicable a Sócrates. Como no pretendía enseñar cosa alguna, según lo dijo continuamente, sino formar almas, le era indispensable —e insustituible— el diálogo viviente, a fin de encender en otros lo que a él le consumía, que era el amor de la verdad, y que de esta suerte, como dice Bergson, "se propagara el entusiasmo de alma en alma, indefinidamente, como un incendio".[58]

En mi opinión muy personal, por último, hay en el agrafismo de Sócrates un motivo especial que no podría aplicarse al agrafismo de Jesús. Cuando, en efecto, hablamos del "magisterio" del uno y del otro, debemos siempre reparar en que no usamos aquel término, en uno y otro caso, con la misma propiedad. Jesús sí es, plena y absolutamente, el Maestro, porque es, con el mismo rigor, la Palabra del Padre; y aun aquellos que no han recibido esta revelación, entre los que le escuchan, se dan cuenta luego de que habla con autoridad propia: *tanquam auctoritatem habens*, y por esto no discute o investiga, solo o con sus interlocutores, sino que simplemente "enseña". Lo que Jesús "hizo y enseñó", como dice San Lucas, es, ni más ni menos, lo que se contiene en los evangelios. Y Jesús mismo, en el último día de su vida mortal, dice ante el Procurador romano: "Yo por esto nací, y por esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad."[59] No de una verdad parcial, calificada o problemática, sino de la Verdad eternamente subsistente, que era él mismo.

Muy otro es el caso de Sócrates, y nadie más que él tuvo de ello perfecta conciencia. Al igual que Jesús, Sócrates también vino a este mundo para dar testimonio de la verdad, sólo que no de una verdad que ya poseyera, sino de una verdad por descubrir y conquistar. Siéndoles común el mismo amor de la verdad, hay entre ellos, bajo este respecto, toda la diferencia que los medievales establecían entre el *viator* y el *comprehensor*. Y esto no apenas en razón de lo que sólo sería válido para un creyente, o sea la ciencia divina de Cristo, sino porque si algo hay cierto en la personalidad de Sócrates, es su doctrina del no saber,

[58] *Deux sources*, p. 59.
[59] *Ioan.*, XVIII, 37.

por lo que jamás pretendió ser profesor de sabiduría, ya no digamos mercader, como los sofistas. Lo que de éstos le distingue radicalmente, más aún que esta nota del desinterés moral, es que Sócrates, sin poseer tampoco la verdad, *sí* cree en ella apasionadamente, es decir, en una instancia crítica, superior e inmutable, de toda y cualquiera proposición, y de aquí su indagación incesante —fruto de este amor a la verdad— de los conceptos universales. "Toda la originalidad de Sócrates —dice Windelband en el estudio que sobre él escribió— consiste en que él sí *busca* la verdad." [60]

Ahora bien —y es aquí donde interviene el agrafismo—, si la verdad se produce y manifiesta en esa instancia crítica a la que los individuos conforman y sujetan sus opiniones particulares, el medio natural, o quizá el único, de esta epifanía de la verdad, parece ser la conversación en la comunidad filosófica, entre los amigos asociados en el amor de la sabiduría. Con referencia explícita al caso que estudiamos, dice el mismo Windelband:

"La verdad es pensamiento en común. Por esto no es la filosofía de Sócrates un inquirir o cavilar solitario, como tampoco una docencia y aprendizaje, sino una pesquisa en común y una apasionada conversación. Su forma necesaria es el diálogo." [61]

Tan intensamente llegó a sentirse todo esto en la comunidad socrática, que el mayor de los socráticos, Platón, después de haber escrito maravillosamente durante toda su vida, acaba en su vejez, al escribir su célebre Carta VII (tendría entonces como 74 años), por externar sin reservas su desencanto del grafismo como medio idóneo de comunicación filosófica. "No es —dice— sino cuando se han frotado, penosamente, los unos contra los otros, nombres, definiciones, percepciones visuales e impresiones de los sentidos, cuando se ha discutido el tema en discusiones cordiales, en que la envidia no toma parte ni en el preguntar ni en el responder, cuando, en fin, sobre el objeto estudiado viene a resplandecer la sabiduría y la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas." [62] Como de la yesca y el pedernal (es la metáfora implícita en este pasaje), del frotamiento de las almas

[60] *Über Sokrates*, en *Präludien*, Tubinga, 1915, vol. I, p. 67.
[61] *Ibid., ibid.*
[62] Carta VII, 344b.

entre sí, y no de otro modo, se levanta la llama y la luz de la verdad.

Magisterio auténtico en Jesús, afán inquisitivo en Sócrates, pero el blanco, una vez más, es uno y el mismo: el *unum necessarium*, como lo dijo el Señor a Marta, lo cual es, en Jesús, el reino de Dios, y en Sócrates, a su vez —en su reacción contra la polimatía de los sofistas—, la purificación del espíritu y su apertura a un mundo de valores sustentados en el Espíritu infinito, que entrevemos a nuestro modo bajo la razón del bien. Platonismo puro esto último, se dirá, y no lo contradiremos, pero prolongación fiel de lo primero, como la línea del punto. Para consumar una misión semejante, fue preciso que Sócrates viviera como vivió Jesús, "en pobreza infinita, por servir a Dios".[63]

Muerte de Sócrates y muerte de Jesús

Ni Sócrates ni Jesús, por último, serían lo que son para la humanidad, hasta donde podemos juzgar, sino por su muerte. Pero en este punto precisamente, el más arduo tal vez del paralelo, me inclino a pensar que las diferencias son mayores que las semejanzas, según lo vio tan bien Rousseau en el pasaje que arriba extractamos. Con base en él, nos limitaremos a unas breves reflexiones, y lo demás hágalo cada cual con la lectura directa, que nada puede sustituir, del *Fedón* y del relato evangélico de la Pasión.

La semejanza más patente, y que, por lo demás, comparten con incontables figuras de la historia universal, es el haber sucumbido, uno y otro, voluntariamente, por dar testimonio de su misión, y por una sentencia injusta. Pero esto no es lo decisivo cuando se trata de lo más concretamente vivido, de lo más incompartible, como es la muerte, y la concreción material, por lo tanto, es a lo que primero debe atenderse, antes que a la proyección, en esa realidad singularísima, de conceptos universales.

Desde este punto de vista, pues, que creemos ser el justo, la muerte de Sócrates se nos ofrece en perfecta armonía con el espíritu del dios de Delfos que inspiró la misión del filósofo, o sea como un dechado insuperable

[63] *Apol.*, 23b.

de serenidad y belleza. Con treinta votos apenas que decidieron el veredicto condenatorio, en un total de más de quinientos, la sentencia contra Sócrates no tuvo carácter ignominioso, y se ajustó, por lo demás, a las formalidades legales del procedimiento; todo muy en orden, a despecho de la injusticia. Y en los días que siguieron hasta el retorno del barco de Delos, Sócrates no baja un punto de la "región azul de la serenidad". Con conceptos altísimos, en que hasta hoy se inspira la dialéctica entre seguridad y justicia, declina la proposición de fuga de Critón y espera tranquilamente el fin. Cuando éste llega, aleja a su mujer e hijos que le importunan con sus gimoteos; departe con toda paz con sus amigos sobre la inmortalidad del alma, y no hay en él sombra de congoja o cobardía, ni la menor alteración, hasta que apura el veneno. Es, de todo en todo, una muerte olímpica, la que más ha sobrepujado en la historia, probablemente, la condición humana.

Con Jesús es todo lo contrario. No son una mayoría de treinta los que le reprueban, sino todo su pueblo, que, enfurecidamente, reclama su suplicio, a cambio de la gracia de un asesino y malhechor. De los suyos, además (algo así como si Platón hubiera votado contra su maestro), de sus más íntimos, le traiciona Judas, le reniega Pedro, le abandonan los demás, y apenas quedan, al pie de la cruz, su madre, Juan, y unas pocas mujeres fieles. El suplicio en que muere, además, es el más doloroso e infamante, el de los bandidos y los esclavos; y es llevado a él después de haber sido flagelado, escupido y befado hasta el mayor extremo posible por la soldadesca. Por último —y es algo en que debe repararse tanto o más que en lo anterior— Jesús, aunque obediente hasta el fin a la voluntad de su Padre, está tan lejos de la serenidad olímpica, que suda sangre en el huerto y pide que, si es posible, pase de él aquel cáliz; y luego, en la cruz, clama por el abandono en que Dios le ha dejado, hasta expirar, en fin, "con un gran grito".[46]

Cuando se medita en todo esto, se comprende que los estoicos encontraran esta muerte indigna de la paz augusta con que debe morir el Sabio. De aquí que, en la iconografía del Crucificado, me parezcan tan fuera de situación los Cristos dulces, limpios y sonrientes, o incluso los extáticos (con la excepción tal vez del Cristo del Greco en

64 *Matth.*, XXVII, 50.

el Louvre), y prefiera con mucho los que, o bien ocultan la faz atormentada, como los de Velázquez o Dalí, o que si la muestran, sea el rostro sanguinoso del luchador exhausto, como el Cristo de Grünewald, con la impronta del abandono, la ignominia y el pavor. La muerte de Sócrates, en cambio, sin ser precisamente una muerte académica, no está tan mal representada en el cuadro de David.

El porqué de la diferencia entre una y otra muerte, hasta donde es posible escrutar las razones del terrible decreto divino, estaría tal vez en que como Sócrates, después de todo, no vino a redimirnos, no tuvo por qué llevar a su último extremo, como Jesús, la *encarnación* de todo cuanto es el hombre y hay en él, lo excelso y lo afrentoso. En estos términos lo decía Claudel: *Il faut pousser l'Incarnation jusqu'au bout*... Y antes que él lo había dicho Pascal asombrosamente: "Jesús está solo en la tierra, entregado solo a la cólera de Dios... Sufre esta pena y este abandono en el horror de la noche... Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo."[65] Sócrates, en cambio, estuvo totalmente exento de agonía, porque no representaba propiamente la encarnación, sino la evasión triunfante del espíritu de una morada: el cuerpo, que hasta el fin del neoplatonismo, fue mirado como una cárcel. Por esto sentimos su muerte como un himno de liberación victoriosa, y la filosofía que él enseñó o que promovió, como una redención del espíritu, pero tan sólo de él. De ahí que lo que más nos conmueve en esta muerte, sea, como dice Windelband, la ausencia de toda emoción, de todo *pathos* en aquel incomparable sosiego y claridad; y en esto nada más radicaría, según el mismo filósofo, la diferencia entre el fin de Sócrates y el de tantos otros que, como él, han cruzado serenamente el umbral irreversible.[66]

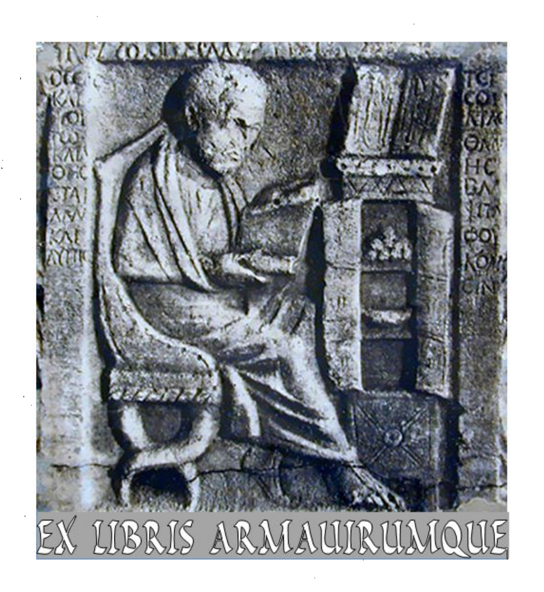
No obstante, y una vez que han quedado así puntualizadas las diferencias entre uno y otro tránsito, quedaría en pie la concordancia fundamental que se desprende de estas bellas palabras, que nos servirán para concluir, de Adolfo von Harnack:

"Si se prescinde de su muerte, Sócrates podría haber pasado como un sofista en el noble sentido de la expresión... El elemento esencial en la vida de Sócrates es su

[65] *Pensées, Le mystère de Jesús.*

[66] *Ich glaube, das Ergreifende darin ist der Mangel an allem Pathos... Da ist nur Ruhe und Klarheit...*, *op. cit.*, p. 86.

muerte... En el mundo griego, en este luminoso mundo de goce y alegría sensual, introduce Sócrates la certeza y el fervor de una vida más alta, pero quien lo hace es el Sócrates moribundo y no el docente, o si se prefiere, el docente en la hora de su muerte... Que la vida terrestre no es el bien mayor, ni la muerte, persecución y torturas los mayores males, y que antes aún que a los olímpicos, hay que obedecer al Dios que habla en el interior, todo esto lo enseñó *también* Sócrates con su muerte." [67]



[67] *Sokrates und die alte Kirche,* pp. 6-8.

VII. EL EVANGELIO SOCRÁTICO

Nuestro propósito, en este capítulo final, no es el de describir la influencia socrática a través de la historia, ya que para esto sería necesario describir a su vez la historia entera de la filosofía, de la cual no está ausente Sócrates en ningún momento (ciertamente en ninguno de sus grandes momentos), sino presentar apenas el espíritu del socratismo, según lo entendemos a la luz de cuanto precede, o según se manifiesta en los discípulos directos de Sócrates, después de la muerte del maestro. Comenzaremos por esto último, por ser de más fácil comprobación, antes de arriesgarnos a un ensayo de síntesis final.

Platón es, desde luego, el socrático mayor en cualquier acepción posible del término; pero por esto mismo, no podemos fundar, en él solo, una caracterización general del socratismo, por ser su genio filosófico incomparablemente mayor que el del maestro. En las figuras secundarias, en cambio, en los que son apenas talentos y no genios, puede apreciarse mucho mejor la evolución de una filosofía por sus solas virtualidades eidéticas, por la simple razón de que el receptor de tal filosofía es más obediente, en razón de la pobreza de su personalidad, a las exigencias implícitas en la idea misma.[1] Así ocurre puntualmente con los llamados socráticos menores: Euclides, Fedón, Antístenes y Aristipo, todos ellos fundadores de escuelas socráticas, además de Platón, después de la muerte de Sócrates, a la cual también, según vimos, se hallaron todos presentes, con la sola excepción de Aristipo, ausente de Atenas. *Summa per capita,* pues no estamos haciendo historia de la filosofía, demos cuenta brevemente de las tendencias por ellos representadas.

Euclides de Mégara (y otro tanto podríamos decir de Fedón) es, entre todos los socráticos que merecieron pasar a la historia, el de menor originalidad y de influencia

[1] A esta conclusión llegué yo en mi libro sobre *La filosofía en el Brasil* (México, 1946), cuando pude comprobar, *in situ,* cómo el positivismo de Augusto Comte encarnó, como en sus tipos más perfectos, los más de acuerdo con la mente del maestro, no en Littré ni en Lafitte, sino en Miguel Lemos o en Raymundo Teixeira Mendes, quienes habrían sido, para esta filosofía, algo así como sus "socráticos" menores.

más pobre. Su filosofía, en suma, se reduce a combinar la supremacía socrática de los valores éticos con la metafísica de la escuela de Elea, es decir, con la unicidad del Ente. De este modo, Euclides postula un ente único, que es el Bien, el cual se manifiesta luego en una diversidad de predicaciones. Fue un intento, como dice Gomperz,[2] de eticizar la metafísica eleática, o de existenciar la ética socrática, como queramos. Platón, a decir verdad, no procedió de modo distinto cuando introdujo el socratismo en antiguas formas especulativas: heraclitismo, eleatismo, pitagorismo, y la única diferencia está en que lo hizo con un genio creador de que Euclides, por los fragmentos que de él conocemos, lamentablemente carecía. A falta de esto, Euclides de Mégara debió haber puesto todo el énfasis no en el momento especulativo del socratismo, que era lo menos importante, sino en su mensaje ético, como sí lo hicieron, en cambio, con gran estilo y con inmensa repercusión histórica, Antístenes y Aristipo.

Antístenes, el fundador del cinicismo, era, al igual que Sócrates, nativo de Atenas, pero de madre tracia, esclava por añadidura; lo que, según los críticos, sería un factor explicativo de sus tendencias extremistas, inhumanas o cosmopolitas. De hombres "secos, repulsivos y enemigos de las musas", es como Platón[3] habla de los cínicos, y la pasión polémica, en este caso, no deforma la verdad.

La filosofía no es, para Antístenes, sino ética, y la cultura intelectual, por lo tanto, y aun la civilización en general, no tiene sino un valor negativo y un efecto corruptor. El retorno a la naturaleza es el primer postulado de la filosofía cínica; y por esto Gomperz ve en Antístenes a un Rousseau de su época, un apologista del "buen salvaje". Por algo uno y otro, observa Gomperz,[4] concuerdan en su extraña interpretación del mito de Prometeo, con arreglo a la cual, Zeus habría castigado tan cruelmente al titán no porque hubiese hecho algún beneficio a los hombres (de cuyo bienestar se curaba igualmente el padre de los hombres y de los dioses), sino porque, con la participación del fuego, Prometeo sembró entre los hombres el germen de la civilización, y por esto mismo, del lujo y de la perdición.

2 *Pensatori Greci*, II, 613.
3 *Teet.*, 156a.
4 *Op. cit.*, II, 568.

En Diógenes de Sinope (el conocido Diógenes el Cínico), discípulo inmediato de Antístenes, y en segundo grado, según él, de Sócrates, la divisa del cinicismo: *vivere secundum naturam*, se traduce en todas sus manifestaciones posibles, las más excelentes y las más repugnantes. Diógenes es el primero de los filósofos mendicantes, cuya regla de vida siguieron muchos y por varios siglos. Habría sido de todo en todo un Francisco de Asís, si no fuera por el sentimiento de orgullo que le animaba, y porque además, en su conducta exterior, suprimía en absoluto todos los convencionalismos sociales, hasta aquellos dictados por un sentimiento de vergüenza natural. Aun descontando como espurias ciertas anécdotas de Diógenes, parece averiguado que acostumbraba hacer en público todo aquello que el resto de los hombres prefieren hacer en secreto.[5] Por algo le llamaron sus contemporáneos el "Sócrates loco" (y aun se dice haber sido Platón el autor del apodo), lo cual confirmaría cuán certero es el diagnóstico de quienes, como Chesterton, creen que la locura no es sino un exceso de lógica, o sea el desarrollo unilateral de una idea única hasta sus últimas consecuencias. La austeridad de Sócrates, su *patientia et duritia*, como dirán después los estoicos romanos, era lo único que de su personalidad, por lo visto, habría percibido Antístenes, y en sus discípulos se angostará más aún esta estrechez de visión.

Sería injusto, por otra parte, enjuiciar la filosofía de los cínicos en función apenas de los excesos repugnantes de Diógenes y sus secuaces. De gran trascendencia es su contribución al pensamiento filosófico. Todo el estoicismo, con toda su áspera grandeza, está ya en Antístenes y su escuela. En ellos se inspira Zenón de Citio, el fundador del estoicismo, al llegar a Atenas, poco menos de un siglo después de la muerte de Sócrates.[6] En los cínicos, en efecto, está la idea de la absoluta reducción de la felicidad a la virtud como relación de completa identidad, con la consiguiente indiferencia (ἀδιαφορία) por todos los otros bienes; en ellos, asimismo, como su necesario corolario, la otra idea de la autosuficiencia (αὐτάρκεια) del sabio; en ellos la fecunda distinción, sobre la que Epicteto funda su ética, entre lo que depende de nosotros: sabiduría y

[5] D. L. *Diog.*, 69: εἰώθει δὲ πάντα ποιεῖν ἐν τῷ μέσῳ, καὶ τὰ Δήμητρος καὶ τὰ 'Αφροδίτης.

[6] Cf. Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1946, pp. 12 *ss.*

virtud, y lo que no depende de nosotros (τὰ ἐφ'ἡμῖν, τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν), que es todo lo demás, y como tal indiferente.

En un dominio más amplio que el de la pura ética individual, fueron los cínicos quienes, con su desapego de la política y de las formas estatales del mundo helénico, cancelaron la distinción, todavía vigente en Aristóteles, entre griegos y bárbaros, por ser contraria a la unidad radical de la especie humana; y juntamente con esta percepción de incuestionable verdad, propugnaron una organización política mundial, aunque concretándola en la forma imperial que les había sido patente durante el reinado de Alejandro.

Por último, y es tal vez su legado más importante, "fueron los cínicos —dice Gomperz— los primeros en llegar a una proclamación, abierta y sin reservas, del monoteísmo".[7] A esta idea del Dios único fueron llevados por su misma repulsa de todo aquello que, en cualquier forma, fuese fruto de la convención humana; por lo cual pudo Antístenes rechazar, como dice Jaeger, la multiplicidad de los θέσει θεοί, para postular únicamente el φύσει Θεός.[8]

En los antípodas del ascetismo cínico, aunque apelando igualmente a Sócrates (al Sócrates del *Banquete*, si no al Sócrates de Potidea), está el hedonismo de Aristipo. En su ciudad nativa de Cirene —otra Corinto, según se dice, por su belleza natural y la licencia de sus costumbres—, encontró Aristipo el ambiente apropiado para la difusión de una filosofía según la cual es el placer sensual (y no simplemente, como en Epicuro, la exención del dolor o la serenidad anímica) el auténtico bien del hombre. No descartaba por esto Aristipo, según parece, las otras tendencias, pero sí insistía en que el placer es el hecho fundamental de la naturaleza humana, el fenómeno primordial: *Urphänomen*, como se dirá en el hedonismo moderno. Después de los cirenaicos, revivió esta filosofía en Epicuro y su escuela; mas por lo pronto, en los discípulos inmediatos de Aristipo, tuvo que llegar la búsqueda ilimitada del placer a sus consecuencias lógicas: primero el

[7] *Pensatori Greci*, II, 597.

[8] Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos*, cap. I *et passim*. Por lo demás, y contra lo que dice Gomperz, conviene recordar que el monoteísmo tiene en Xenófanes, entre los filósofos, su más antiguo defensor.

desencanto, y luego, en Hegesias, el apologista del suicidio, a la desesperación.

Por la nobleza de la doctrina que propugnó, en mérito de la indiscutible superioridad del espíritu sobre los sentidos, es fuerza reconocer la consiguiente superioridad de Antístenes sobre Aristipo. A juicio de Heinrich Maier,[9] fue Antístenes quien extrajo lo mejor del mensaje socrático; y por más que hubiera desarrollado tendencias "anárquico-cosmopolitas" que no estaban en Sócrates, el mismo Maier estima que no se le ha hecho la debida justicia, a lo cual ha contribuido tanto el hecho de haberse perdido casi todos sus escritos, como la hostilidad sistemática de Platón, en cuyo círculo aristocrático no pudo jamás entrar el ateniense a medias, el hijo de la esclava de Tracia. Por esto no se digna nombrar a su rival sino con una serie de epítetos negativos y denigrantes: ἀφιλόσοφος, ἄμουσος, ἀπαίδευτος, que ciertamente no merecía, por lo menos como rasgos definitorios, quien había erigido en ideal de la vida, según había creído percibirlo en la conducta socrática, el que puede denominarse —y así lo encontramos después en los estoicos— como *el ideal de la libertad interior.*

Sin haber inventado precisamente el término, que es de uso bien antiguo y del dominio común, ha sido Heinrich Gomperz[10] quien señala este ideal como lo más medular, a su modo de ver, del evangelio socrático. "La libertad interior —dice— es el poder de determinar no el destino exterior, que no depende de nosotros, sino el destino interior, sean cuales fueren las circunstancias externas."[11] Cuando se realiza cumplidamente, como en el caso de Sócrates, tenemos la "autorredención" y no la "redención ajena". Una *Selbsterlösung,* y no una *Fremderlösung,* es lo que visiblemente prefiere Heinrich Gomperz, y el evangelio socrático antes que el evangelio cristiano.

Pero a decir verdad, la oposición no puede establecerse sino cuando (como lo hicieron, por ejemplo, los emperadores Juliano y Marco Aurelio) se ha conocido ya uno y otro evangelio; y en cuanto a Sócrates mismo, que es lo único que nos importa, fue justo, según creemos, el juicio

[9] *Socrate, la sua opera e il suo posto nella storia,* II, 229.
[10] *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit,* Jena y Leipzig, 1904.
[11] *Op. cit.,* p. 5.

de los Padres apologistas, cuando lo presentaron como el prototipo del *anima naturaliter christiana* y no como la contrafigura occidental de Cristo. Para la reforma moral de sí mismo y sus conciudadanos, no podía apelar, evidentemente, a un Redentor que no conocía, pero aquella misión la asumió en obediencia a un mandato divino, y a la Providencia divina se remitió, según sus palabras al final de su defensa, en su vida y en su muerte. Y en cuanto al contenido de la misión en sí misma: el celo, cuidado o salvación de las almas, es, bajo este aspecto, sustancialmente idéntico al de la misión de Cristo.[12]

En lo que sí podríamos convenir con los que a todo trance quieren enfrentar un personaje al otro, o un mensaje también al otro, sería en la mayor belleza del evangelio socrático. Mayor belleza y no mayor sublimidad, si tenemos presente que Kant puso perfectamente en claro la disparidad de una y otra noción. Para Sócrates, ¿no nos lo dice así en su último día?, toda su vida ha sido un ejercicio de la "música", y esta palabra podemos tomarla aquí en toda la variedad de sus significaciones antiguas y modernas. Si Sócrates, en efecto, rechaza la concepción pitagórica (que Simias propone en el *Fedón*) del alma como armonía, porque de este modo sería el alma también mortal, como lo es la armonía de la lira al romperse la lira, la actividad psíquica, en cambio, con la ordenación de las pasiones bajo el imperio de la razón, tiene todos los caracteres de un acuerdo musical.

Si en Sócrates puede no estar todo esto tan conceptualizado, en Platón, por el contrario, en la teoría del alma y las virtudes que desarrolla en la *República*, la sabiduría y la moralidad son verdaderamente una música armoniosa. Con estos términos textuales de "armonía" o "sinfonía", los mismos exactamente en su propio idioma, describe Platón[13] la concertada operación de las dos partes del alma irracional: la *epithymía* y el *thymós*, bajo la dirección de la *phrónesis*, en su doble momento de razón especulativa y de razón práctica, y que es de tal suerte, sin metáfora alguna, el director de la sinfonía. ¿Qué más aún? En su distribución de las virtudes —las mismas que luego se conocieron en la ética cristiana como las cuatro

[12] "It is man's soul that Christ is always looking for." Oscar Wilde, *De profundis*.
[13] Cf. *Rep.*, IV, 443d y otros muchos lugares.

virtudes cardinales— Platón no asigna a la más importante de todas, a la justicia, ningún cometido especial ni la radica en ninguna potencia determinada, sino que ella resulta simplemente de la concertada operación de las otras virtudes, por lo que es, también sin metáfora alguna, su acuerdo o armonía.

En la ética aristotélica, en fin, por más que no se empleen estas imágenes musicales, y por más que la justicia tenga ahora un sujeto propio: la voluntad, y una función específica, el cuadro general es el mismo, y la *eudemonía* es asimismo, si bien se considera, un acuerdo musical. La diferencia está apenas en que hemos pasado de un cuarteto a una orquesta sinfónica, por la más rica pluralidad de virtudes, así intelectuales como morales, con lo cual se torna precisamente más resonante y matizada la armonía total. ¿Qué otro tipo más "musical", en el sentido que los griegos dieron a esta expresión (μουσικὸς ἀνήρ), podrá compararse al tipo del "magnánimo" aristotélico (μεγαλόψυχος), que no encarna una virtud especial —como no la había encarnado el varón "justo" de Platón— sino el conjunto de todas, bajo la razón, como dirían los antiguos, del esplendor y la belleza: *sub ratione splendoris et pulcritudinis?*

Este optimismo desbordante de la ética precristiana proviene, como lo dice Festugière tan atinadamente, de que esta sabiduría carece del sentido del mal,[14] y no podrá ya sostenerse, por consiguiente, desde que el Occidente cobra conciencia del mal como potencia destructora y terrible, del mal ínsito en la naturaleza humana desde el primer pecado que lo es conjuntamente del hombre y de la especie. De todo esto sábe mucho Platón, instintivamente, y lo expresa en el mito de los corceles: las potencias irracionales, que se encabritan contra el auriga, que es la razón; pero en fin, no puede tener la visión cabal de algo que no pudo comunicarse a los hombres de otro modo que por la Revelación. Cuando por haberlas aprendido por esta vía, haya que contar en lo futuro con aquellas tremendas realidades, no será ya posible continuar viviendo en aquel mundo espiritual impregnado totalmente de optimismo y belleza. Los últimos intentos por conservar ese mundo en su hermética autosuficiencia, acaban en la resignación cansada del estoicismo; en la infinita tristeza de

[14] "Il manque à cette sagesse le sens du mal." *Socrate*, p. 165.

Séneca o de Marco Aurelio. No será ya posible ilusionarse con la autorredención que puede aconsejarnos el dios de Delfos. Nada puede contra Satán, contra su imperio en el hombre, el "flechero impecable" ni su arco de plata. "Sol de alegría", "fuente de vida", y tantas cosas más por el estilo, le llamaron los poetas; pero por bien o por mal, nos guste o nos desplazca, en poesía hubo de quedar. Y su sumo sacerdote, Sócrates el apolíneo, podrá ser todo, menos el Redentor.

Si Heinrich Gomperz, y los que como él piensan, se obstinan en presentarlo con este carácter, es esto la mejor prueba de que Sócrates, al igual que Cristo, es el personaje más viviente de la historia universal, en cada hombre y en cada hora de su vida. De Jesús dijo Pascal que estará en agonía hasta el fin del mundo; y de Sócrates, y de nadie más, ha podido decirse otro tanto.[15] A Jesús, según enseña la Iglesia, lo crucifican todos los días los pecadores; y de Sócrates se ha dicho también que cada día nuestra mala conciencia, la que pone el cuidado del alma como lo último de todo, o que lo suprime, le condena a beber la cicuta.[16] Unos quieren hacerlo el reemplazante de Cristo, y otros no más que su Precursor en el mundo helénico; pero para todos está en la más vital de las situaciones, en la de la *agonía*, con la pristinidad semántica que Unamuno restituyó al vocablo.

"La antigua fuerza atlética de Sócrates —escribe Jaeger— permanece indemne, y por ninguna otra se siente tan amenazado en su seguridad interior el superhombre moderno. Poder, riquezas, ciencia, técnica y todo lo demás, son cosa de nada en comparación con el valor infinito del alma. Fue, en el orden espiritual, como un nuevo continente, y la gloria de su descubrimiento es de Sócrates y de nadie más."[17]

Allí está, en suma, para nosotros, y después de haber repasado toda la variedad de interpretaciones, la grandeza de Sócrates; pero en el entendimiento de que el "cuidado del alma" incluye tanto la purificación ética como la actividad especulativa, pues sólo de este modo pueden tanto

15 "Socrate, lui aussi, sera en agonie jusqu'à la fin du monde." Georges Bastide, *Le moment historique de Socrate,* p. 315.

16 "C'est nous qui avons condamné Socrate à boire la ciguë. Et nous répétons cette condamnation tous les jours." Micheline Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme,* p. 164.

17 *Paideia,* México, 1962, p. 392.

Antístenes como Platón reconocerse en Sócrates y apelar a él.

Lo segundo, además, parece depender de lo primero. Según las sagaces observaciones de Zubiri,[18] con Sócrates nace la nueva vida intelectual cuyos representantes máximos serán Platón y Aristóteles; quienes sólo podrán volver a la antigua física, y elaborar su metafísica, *después* de la purificación socrática, y construir su teoría del Estado después de la reflexión del espíritu sobre sí mismo. Por algo el Estado es, para Platón, un "hombre en grande", un μακροάνθρωπος. Y por lo mismo también, según acaba diciendo Zubiri, son Platón y Aristóteles los socráticos mayores, porque al contrario de los menores, no tratan de imitar servilmente a Sócrates en sus hábitos —convirtiendo así su ἦθος en un τρόπος—, sino que hacen suyo lo más profundo de su espíritu y traducen en acto las virtualidades que estaban en él latentes. Por ellos, y a través de ellos, podría decirse de Sócrates lo que Burnet, con su reconocida parcialidad platónica, predica tan sólo de Platón, que es el haber sido la fuente de lo mejor y más importante de nuestra civilización.[19]

Cada día, como nos lo recomienda John Stuart Mill, debemos recordar que un hombre llamado Sócrates ha vivido sobre la tierra. Un hombre puramente hombre, a diferencia de Jesús, pero portador de la imagen divina que bajo su apariencia de Sileno vio la mirada penetrante de Alcibíades, y que se manifestó en todo su fulgor, tal como podemos apreciarla en el *Fedón*, en su último día.[20] Un hombre, además, como lo dice el propio Wilamowitz, que fue infinitamente mayor que sus palabras.[21]

[18] Xavier Zubiri, "Socrates and Greek wisdom", en *The Thomist*, vol. 7, 1944, pp. 1-64.

[19] "We are beginning to see, indeed, that Plato has been the source of all that is best and of most importance in our civilization." John Burnet, *Platonism*, University of California Press, Berkeley, 1928, p. 1.

[20] "Das Götterbild hat Platon erst zu Gesichte bekommen, als Sokrates zu sterben ging." Wilamowitz, *Platon*, 2ª ed., p. 139.

[21] "Der Mann war unendlich mehr als seine Worte", *op. cit.*, p. 203.

VIII. VEINTE AÑOS DESPUÉS

Y UNOS pocos más, a partir de la primera edición de este libro (1966) pero no seguida inmediatamente de la segunda por no permitirme mi conciencia literaria autorizar una simple reimpresión sin dar cuenta al lector, así sea en unas cuantas pinceladas fugaces, de cómo está hoy la cuestión socrática.

No hay ningún tema filosófico, va de suyo, que no esté siempre en revisión continua, pero ninguno tal vez, o con mayor prolijidad, como el de Sócrates, cuya bibliografía se incrementa hoy con libros cuyo único contenido es el de recopilar la bibliografía socrática existente.[1]

Es y tendrá que ser, como dicen los italianos, una *ricerca mai esaurita*, por el simple motivo, según quedó insinuado en el libro, de que Sócrates, no habiendo escrito nada sobre nada ni sobre sí mismo, está abierto a todas las interpretaciones. Es también, huelga decirlo, el caso de Jesús de Nazaret, con la diferencia, sin embargo, de que, como lo señala Albert Schweitzer (*In search of the historical Jesus*) en el caso de Cristo su imagen puede filtrarse más fielmente, hasta donde es posible, a través de la retina de sus intérpretes, gente iletrada, pescadores la mayoría y que, por esto mismo, se limitan a transcribir lo que vieron y oyeron. En el caso de Sócrates, por lo contrario, sus evangelistas son por lo común gente de alta cultura, con hábitos mentales, por lo tanto, que desde el principio tornan por extremo problemática la visión ingenua.

Si con todo esto, con todas estas dificultades de largo tiempo atrás conocidas, se prosigue hasta hoy incansablemente en la pesquisa del Sócrates histórico, no es, a buen seguro, por achaque de erudición, sino porque alguna necesidad vital nos impele a ello, y que es, hasta donde se me alcanza, la de encontrar un asidero espiritual en las grandes personalidades que en su momento histórico fueron, como Cristo o como Sócrates, portadoras de un mensaje de libertad. Es lo que sentimos hoy en todo el mundo,

[1] Andreas Patzer, *Bibliographia socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf neueste Zeit in systematisch — chronologischer Anordnung*, 1985.

en México con terrible agudeza, donde lo primero que ha naufragado no ha sido la economía sino la personalidad.

Ahora bien, una personalidad tan extraordinaria como la de Sócrates tuvo en vida muchos enemigos, y los sigue teniendo hasta hoy, en almas mezquinas a quien molesta su dilatada irradiación secular. Contra la obra de estos escritores, algunos de ellos tal vez escritorzuelos, he sentido yo que debía tomar la pluma para añadir un nuevo capítulo a mi libro.

De alguno por lo menos hablé ya en su lugar, pero no con la amplitud suficiente, y a otros, en cambio, los pasé descuidadamente en silencio. Ahora bien, es menester hacer de ellos mayor escrutinio, ya que desgraciadamente han hecho escuela, aunque bien magra hasta ahora, con lo que Sócrates continúa siendo, como Cristo ni más ni menos, signo de contradicción.

Ahorrando preámbulos, a tres escritores antisocráticos hemos de pasar revista en lo que sigue, a Dupréel, Gigon y Montuori, en el orden cronológico de sus respectivos libros. Empecemos.

El Sócrates de Dupréel

En mi libro dejé escrito que hasta ahora no ha llegado a inscribirse en la tumba de Sócrates el *Nemo* de la negación absoluta, sino a lo más el *Ignotus* de su cognoscibilidad, o para decirlo en lenguaje kantiano, la inasibilidad de la cosa en sí bajo su captación fenoménica, en la que terminaría irreversiblemente nuestra experiencia.

Ahora bien, en la apreciación anterior incurrí en un error, o por mejor decir en una lamentable omisión, por cuanto que la posición de Eugène Dupréel es la del Sócrates *Nemo* y no la del *Ignotus*, y por más que el totalmente desconocido pueda ser, a los efectos prácticos, un inexistente.

Con todo denuedo, en efecto, el filósofo belga nos da, desde el principio de su libro,[2] el siguiente resumen de su tesis:

"La obra, la vida y la muerte de Sócrates son una fic-

[2] E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922.

ción literaria. No hubo jamás ninguna revolución socrática en el pensamiento helénico. La composición de los *Diálogos* proviene de escritos del siglo v, de sofistas, cómicos y retóricos. La investigación de las fuentes de Platón permitirá poner de manifiesto un conjunto de doctrinas que hasta hoy se han confundido con un supuesto platonismo, con lo cual será igualmente resuelto el problema de los orígenes del aristotelismo."

Todo en este discurso está cifrado, y con singular claridad. Hasta hoy conocíamos la negación de ciertos pensadores, aunque no de su existencia, en beneficio de los pósteros, como en el libro de Zürcher (*Aristoteles Werk und Geist*) que adjudica a Teofrasto la paternidad de todo el *corpus aristotelicum*, que pasaría a ser, de este modo, un *corpus theophrasticum*. Es una trasposición, a decir verdad, un tanto radical, pero no más de la que hace Auguste Comte al erigir a San Pablo en el verdadero fundador de la Iglesia católica, y adoptarlo así, con exclusión de Cristo, entre los santos del positivismo.

A estas trasposiciones estábamos bien acostumbrados, y habíamos terminado por verlas como audaces pero no absurdas. A algo por completo nuevo, por lo contrario, nos sonó, con Dupréel, no la progresión sino la retrocesión del pensamiento de un pensador, y aun de varios, como lo hace Dupréel al borrar del mapa filosófico a Sócrates, Platón y Aristóteles, sin ninguna originalidad en tanto que simples reproductores del movimiento sofístico.

"Dupréel —son palabras de Rodolfo Mondolfo— sostiene que Sócrates fue una mera ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y de los llamados socráticos, los cuales habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condenación y la muerte del imaginario maestro para disimular con esa ficción su propia esterilidad especulativa y poder apropiarse las doctrinas de los sofistas extranjeros: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias."[3]

No sabemos siquiera cómo fue Sócrates en su constitución física, y la representación que de él tenemos: calvo, chato, de gruesos belfos y cuerpo pesado, no ha sido tomada del natural, según Dupréel, "sino que simplemente

[3] Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, 1955, p. 10.

se la sugirió a Platón la máscara cómica que le presta Aristófanes".[4]

Risum teneatis, amici, ni más ni menos. Porque si hay algo bien establecido en todo este rollo, como acostumbra decir hoy nuestra juventud, es que las comedias de Aristófanes no habrían tenido el éxito clamoroso que tuvieron si en tres de ellas por lo menos: las *Aves*, las *Nubes*, las *Ranas*, el público no hubiera visto en el escenario, satirizado pero reconocible, al tipo astroso y gárrulo que todo el mundo conocía, así no fuese sino por pasarse el día entero en la plaza pública. ¿Cómo puede sostenerse en serio que fue de todo en todo, literalmente *ex nihilo*, una creación de Aristófanes el personaje de que luego se apropiaron Platón y los demás socráticos para convertirlo en la figura central de la literatura socrática?

Partiendo del supuesto de que Sócrates es un no ente, un inexistente, no nos resta sino consignar que la cruzada por los sofistas, por su rehabilitación filosófica, es llevada por nuestro autor con tal entusiasmo, que, bien que respetando su existencia histórica, hasta Platón y Aristóteles acaban por desaparecer en tanto que pensadores originales, ya que uno y otro "no hacen sino reproducir los resultados del esfuerzo filosófico del siglo v, y cuyos autores los esconden aquéllos o los ignoran".[5] Donde cabe preguntar, dicho sea de paso, cómo puede uno plagiar a un autor del que nos son desconocidos el nombre y la obra.

Y este otro párrafo:

"El sistema metafísico de Aristóteles remonta a Hipias [!] y su moral, en parte por lo menos, parece proceder de Pródico, sin que Aristóteles nos diga nada al respecto."[6]

Todo, en suma, es obra de los sofistas, "cuyos rasgos hemos de encontrar bajo el colorido socrático, rasgos grandes y simples como la línea de Ictinos y de Fidias".[7]

No puede estar más claro. Los sofistas, y nadie más, son los arquitectos del Partenón de la filosofía, o sea de la filosofía en su más alto momento.

En parte tiene razón Dupréel, no en la negación del Sócrates histórico, pero sí en el reconocimiento del aporte indudable de la sofística a la filosofía, como el mismo

[4] Dupréel, *op. cit.*, p. 324.
[5] *Ibid.*, p. 399.
[6] *Ibid.*, p. 356.
[7] *Ibid.*, p. 428.

Platón se complace en reconocerlo en sus diálogos, notoriamente en el *Protágoras*.

Por encima sin embargo de estas coincidencias o préstamos, habitualmente reconocidos, estará siempre la diferencia insalvable entre el espíritu de la sofística y el espíritu del platonismo, entre la filosofía como declamación y en vista del éxito político y forense, y la filosofía como investigación perseverante y callada de la verdad y la justicia en sí y por sí, y no como ídolos del foro. Es aquí donde se dividen los caminos, y por esto continuamos teniendo a Platón y Aristóteles como los supremos guías espirituales de Occidente.

Por último, y en cuanto al objetivo último de Dupréel, de eliminar la figura histórica de Sócrates, parece obvio que para conseguirlo habría tenido que negar también la existencia del acta de acusación de Melito, la cual, según el testimonio de Favorino, se guardaba aún cinco siglos más tarde en el archivo público de Atenas, el *Métroon* del ágora antigua, por cuyas ruinas discurre el turista hasta el día de hoy.

Bastaría este documento para que sea imposible negar la existencia de un cierto Sócrates, el cual, en cierto día del año 399 a. C. murió ajusticiado por el crimen de impiedad. Y sería preciso también borrar del mapa la otra acusación contra Sócrates, escrita hacia el año 393 por el sofista Polícrates en respuesta a los discursos socráticos que ya empezaban a pulular en reivindicación del maestro inolvidable. ¿O también Polícrates habría tomado a Sócrates meramente como un símbolo del filosofastro impostor, y no, por lo contrario, como un personaje real y concreto sobre el que el autor de la *Acusación de Sócrates* descarga su odio y su saña? Y si lo hace así es porque se da bien cuenta de que los *Lógoi Sokratikoí* no aputan a una figura simbólica, sino a un personaje igualmente real y concreto, en torno del cual se agrupan sus discípulos para exaltar su memoria y prolongar su mensaje.

Reconocemos por lo demás, según lo hemos declarado con antelación, que la revisión de la sofística está en el orden del día, con el descubrimiento posible de importantes aportaciones al pensamiento platónico y aristotélico, en cuyo desmedro podrían aquéllas redundar eventualmente. A una revisión de este género, una vez más, está abierto el futuro. Lo que, en cambio, no es de ningún modo posi-

ble es silenciar la gran voz que, justamente en razón de su total agrafismo, es la voz directora del pensamiento occidental de entonces a nuestros días. No tenemos, en conclusión, por qué ocuparnos más del malaventurado intento de Eugène Dupréel, sobre el cual podemos pasar con la sentencia dantesca:

Non ragioniam di lor, ma guarda e passa.

Sentencia que se aplica, como lo sabe bien el lector de la *Divina Comedia*, a los que no están ni en el infierno ni en el paraíso, por despreciarlos igualmente la justicia y la misericordia.

Es bien posible, por lo demás, que haya un sentimiento romántico en esta reivindicación de los sofistas, una Visión de los vencidos de Platón hasta su total exterminio. Todo puede ser, sólo que en nuestra Visión vernácula nuestros nahuatlatos no han pensado jamás, hasta donde sabemos, en borrar de la historia el nombre de Cortés.

El Sócrates de Gigon

El segundo de los *enfants terribles* de la moderna socrática, el filósofo helvético Olof Gigon, aunque menos radical que Dupréel, en cuanto que la existencia histórica de Sócrates es para él absolutamente indubitable, la historia es en este caso (lo poco que sabemos de Sócrates) un islote insignificante rodeado de un mar de creación literaria, poética, conforme al título de su libro, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte* (1947).

¿Por qué así? ¿Por qué esta singularidad sin par del fenómeno socrático en la historia de la filosofía? ¿Por qué la poesía ha acabado por devorar la historia? Donde es muy de notar, y no está por demás decirlo, que aquí debemos entender por poesía (y creo que así lo habrá entendido Gigon) simplemente lo que por ella entendió Aristóteles, el acto factivo de la obra de arte, y no la inspiración poética tal como hoy la entendemos. De otro modo Xenofonte, un sujeto bien pedestre, no rodearía de un aura poética la figura de Sócrates con el mismo título que Platón. Dígolo, una vez más, en cuanto al constructivismo de la *poiesis* en uno y otro extremo.

Aclarado este punto, apresurémonos a decir que el primer responsable del enigma socrático es el propio Sócrates, que no escribió nada nunca, por lo menos para su publicación. A esto añádase, así lo hace notar Gigon, que entre las fuentes primarias de Sócrates no se encuentra ningún historiador entre sus contemporáneos, y que pudiera habernos dejado de su vida y de su ideario una noticia fidedigna. Hay sin duda una abundante literatura socrática, y que surge, con las *Nubes*, aún en vida de Sócrates (él mismo tendrá que hacerle frente en su defensa) pero toda esta literatura, así la favorable como la adversa, asimismo muy importante, está igualmente impregnada de subjetivismo *poético*, es decir de constructivismo pasional, y que cubre, con una coloración común, todos estos escritos.

Hay que reconocer que, haya sido quien haya sido como personaje histórico, Sócrates debió de haber sido una personalidad extraordinaria como para disparar, en su vida terrestre y en la de ultratumba, este torrente de amores y de odios, en el cual lo único que es imposible registrar es la actitud indiferente. No pudo ser un engendro mítico, como lo pretende Dupréel, el que, en la inmediata cercanía de su muerte, en la misma década regresiva de los noventas del siglo IV, desencadena la tormenta exegética con la acusación de Polícrates y la respuesta inflamada de la comunidad socrática, los *logoi sokratikoí* que proliferan indefinidamente. Por último, y para acabar de complicar de todo en todo el problema, en esta proliferación entran no tan sólo las controversias entre socráticos y antisocráticos, sino las de los propios socráticos entre sí. Dentro de la misma comunidad socrática, en efecto, habrá luchas internas implacables, entre Antístenes y Platón sobre todo, pugnando cada cual por imponer la imagen del maestro tal como cada uno la interpretaba. A la postre se impuso la imagen plasmada por Platón, por la sola y buena razón del genio superior del intérprete, pero los disidentes fueron muchos y de gran peso, y la exegética moderna está bien empeñada en reivindicar su testimonio.

Ante todo este ingente material, la actitud exegética de Olof Gigon es de lo más tajante y categórico. "Lo que ahí podemos percibir, nos dice, no es el Sócrates maestro, sino a Sócrates como objeto central de una poesía filosófica."[8]

[8] O. Gigon, *op. cit.*, p. 16: "Sokrates als zentraler Gegenstand einer philosophischen Dichtung."

En estas condiciones, y ya que lo que recibimos es un material estrictamente de elaboración literaria, no se ve en absoluto cómo separar la historia de la leyenda, la ganga del oro, como lo hacen los *garimpeiros* en los ríos del Brasil.

No fue culpa de nadie, y a nadie le parecía mal, por lo demás, este modo de escribir tan del gusto de la época. La gente no se curaba en absoluto de que los discursos, que ocupaban tan largo espacio, del personaje en cuestión, fueran más o menos ficticios. Con tal que se acomodaran a la índole del personaje, no había más que pedir. La biografía tal como hoy la entendemos, y que ayer apenas, como quien dice, llevaron a su perfección Ludwig, Belloc, Zweig o Maurois, no aparece en Grecia sino varias generaciones después de Sócrates. Más aún, y si apuramos bien los términos no hallaremos en toda la literatura antigua una biografía auténticamente personal, calando a lo más profundo de la persona, antes de las *Confesiones* de San Agustín. Es la primera historia de un alma, en el sentido que adquiere el término bajo la pluma de Santa Teresa de Lisieux.

Queda no obstante, en lo que concierne a Sócrates, un firme núcleo histórico, pero bien exiguo. En opinión de Olof Gigon, se reduce a lo siguiente:

"Documentado está en primer lugar su linaje, comenzando por la profesión de su padre, y luego, presumiblemente (*vermütlich*) su participación en ciertas expediciones militares, y por más que la duda no esté del todo ausente, y luego, sin duda alguna, su actuación como funcionario en el proceso contra los generales en la batalla naval de las Arginusas (406 a. C.) y su propio proceso el año 399 a. C. Es todo lo que hay por testimonio escrito."[9]

Es un inventario realmente de lo más conservador o de lo más tacaño, como más nos guste. ¿Por qué, en primer lugar, no inscribe la profesión de su madre, la partera, si Platón trae su nombre en el *Teetetes*, y si además él mismo, Sócrates, se ufanó, en textos que no hay por qué rechazar, de haber llevado a lo espiritual el oficio de la comadrona, lo que hasta hoy llamamos corrientemente mayéutica? Y lo que este término quiere decir, por lo menos en filosofía, es que la cultura no se integra sobre la base de un aprendizaje mecánico de conocimientos pre-

[9] O. Gigon, *op. cit.*, p. 64: *Das ist buchstäblich alles.*

fabricados, sino que cada cual debe dar por sí mismo su fruto interior, su parto vital, ni más ni menos. Sócrates no habrá alumbrado jamás por sí solo ningún filosofema original, pero nos enseñó cómo alumbrarlo en los demás, y váyase lo uno por lo otro. Sócrates nos enseñó, en otras palabras, cómo tratar el alma (algo incluido en la ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) y cómo hacerla producir su fruto.

Entre los hechos que tiene él mismo por indudables en la vida de Sócrates, aduce Olof Gigon su intervención en el debate sobre los generales victoriosos en las Arginusas, pero pone en duda las acciones militares en que participó Sócrates (Anfípolis, Delion y Potidea) y pasa por alto su valor cívico, ejemplar y heroico, en el caso de León de Salamina, hechos todos que Platón no se habría atrevido a poner de su propia minerva en su *Apología*, cuando todavía vivían tantos que hubieran podido fácilmente desmentirlo.

No vendrá a cuento tal vez en este momento, pero yo he pensado siempre que Olof Gigon, sea cualquiera la religión que profese, es fiel, como buen suizo bernés, a la posición protestante de no admitir sino la letra escrita (así lo hizo Lutero al enarbolar la Biblia en el momento de abandonar la Dieta de Worms) mientras que los católicos otorgan tanto valor, o casi tanto, a la tradición como a la escritura. Una u otra actitud tienen gran peso, a lo que me parece, en la exegética socrática.

Desde la primera posición, la de la letra escrita, Olof Gigon puede declarar que todo cuanto ha consignado en el texto arriba transcrito, es todo lo que puede saberse *literalmente* de Sócrates: *Das ist buchstäblich alles*. En confirmación de lo cual añade aún lo siguiente:

"Querer saber más, es afán infructuoso. A nada puede conducir el querer obtener por la fuerza testimonios históricos de textos que formalmente no quieren ser sino literatura. Hemos de desistir, por tanto, de la interrogación sobre el Sócrates histórico. Sócrates no nos es concebible como miembro autónomo en la evolución de la filosofía helénica. De dónde haya podido originarse su configuración (*Gestalt*) como el héroe de una literatura filosófica, será siempre para nosotros un enigma." [10]

Hay, con todo, un documento que debió por siglos estar depositado en los archivos de Atenas, sobre cuyo contenido

[10] O. Gigon, *op. cit.*, p. 64.

reina al parecer completa unanimidad, de entonces hasta hoy, y que es la acusación contra Sócrates, tal y como fue formulada, y la cual se resume en los dos conocidos cargos, a saber: *1)* Que Sócrates no reconoce los dioses de la ciudad, antes por el contrario introduce nuevas divinidades (demonios en el original), y *2)* Que Sócrates es corruptor de la juventud. Dos cargos, sin duda, aunque el segundo está en parte subsumido en el primero, por cuanto que el ateísmo es una de las formas posibles si no la principal, de estragar la mente juvenil.

No niega Olof Gigon, ¿ni cómo podría hacerlo? la historicidad del referido documento, pero observa, y en esto hay que darle la razón, que de poco o nada nos sirve el texto escueto de la acusación sin una interpretación auténtica que no vemos en absoluto de dónde pueda venirnos. En confirmación de lo cual no tenemos sino que cotejar entre sí los dos únicos textos interpretativos que conocemos y que son, va de suyo, la *Apología* platónica y la xenofóntica, cuya divergencia en este particular no puede ser mayor.

Platón, en primer lugar, entiende la acusación de ateísmo o impiedad en conexión con la caricatura aristofanesca de las *Nubes,* donde Sócrates aparece como difusor del ateísmo por el solo hecho de adherir a la filosofía natural de los jonios. Pero además, y en segundo lugar, Platón liga entre sí los dos capítulos de acusación, al presentar la enseñanza ateísta del maestro como la verdadera corrupción, o sea la corrupción espiritual, de la juventud ateniense.

Xenofonte, por el contrario, separa radicalmente los dos capítulos de acusación y les da, por consiguiente, un tratamiento del todo separado. En el primero de ellos, el de la negación, por parte de Sócrates, de los dioses de la ciudad, el mismo personaje se limita a remitirse a su participación a la vista de todos, en los sacrificios públicos y en los altares de la ciudad. Era la respuesta obvia a la acusación de *asébeia,* y lo extraño es que Platón no la reproduzca en su *Apología.* Su Sócrates, por el contrario, hace, como si dijéramos, una parada en cuarta, limitándose a hacer ver que si él mismo cree en los demonios, y teniendo presente que los demonios son de raza divina, tendrá por fuerza que creer en los dioses.

No menos ambiguo es el otro cargo, tal y como suena, de corromper a la juventud. En el conocido adagio aristotélico *bonum unice, malum multifarie,* se nos presenta

el mal como la deficiencia del bien único en múltiples direcciones, y de este pensamiento se hace cargo la defensa xenofóntica. La acusación no tiene valor alguno si no se concreta con toda precisión la especie de corrupción en que puede el inculpado haber incurrido, por lo cual el Sócrates xenofóntico apostrofa de este modo a sus jueces:

"Dime, pues [le está hablando a Melito] si conoces a alguien que por mí se haya convertido de piadoso en impío, de sensato en insolente, de ecónomo en pródigo, de sobrio en ebrio, de laborioso en muelle, o que haya sido vencido de cualquier otro placer perverso."[11]

De esta ejemplificación enumerativa de la supuesta corrupción socrática no hay la menor huella en Platón, por lo cual concluye Olof Gigon en la siguiente apreciación:

"Las mismas y pocas frases del escrito de acusación (*Anklageschrift*) son tan oscuras y ambiguas, que apenas si pueden contribuir al conocimiento del Sócrates histórico."[12]

Si Platón ha sido hasta hoy su principal evangelista y el de mayor crédito, ha sido justamente, según observa Gigon, en razón de haber sido el mayor artista y el pensador de mayor horizonte mental (*der grössere Künstler und umfassendere Denker*) pero tanto como él, por lo menos, estuvieron en la intimidad del maestro otros muchos filósofos, entre ellos y sobre todo Euclides, Antístenes, Esquines y Aristipo, sólo que de ellos no poseemos infortunadamente sino fragmentos avulsos. Como quiera que sea, sin embargo, "la voz de Platón es sólo una entre muchas".[13]

De lo cual resulta, siguiendo el pensamiento de nuestro autor, que sólo la concordancia entre los grandes socráticos podría darnos, en cualquiera de los puntos controvertidos, el pensamiento del maestro. Ahora bien, y sobre esta base comprobamos, para nuestra satisfacción, que nuestro autor amplía el núcleo del Sócrates histórico a dos o tres puntos de su mensaje, aquello que Heinrich Maier, con otros posiblemente, ha llamado el evangelio socrático.

El primer punto, y por cierto el de mayor importancia, es el de la misión socrática, concebida, según leemos en la *Apología* platónica, como "cuidado del alma", *Fürsorge für die Seele*, ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς. En esta sentencia hay se-

[11] *Xen. Apol.*, 20, ed. Budé.
[12] O. Gigon, *op. cit.*, p. 26.
[13] *Ibid.*, p. 28.

guramente algo auténtico (*etwas Richtiges*) nos dice Olof Gigon, quien añade lo siguiente:

"La exhortación de cuidar ante todo de nuestra propia alma, en lugar de perdernos en lo de fuera e indiferente, es algo que encontramos en mayor o menor medida expresado por todos los socráticos." [14]

En el libro quedó constancia de la revolución espiritual que significó en su tiempo el descubrimiento socrático del alma humana y su valor infinito, y por más que el maestro no lo haya enunciado nunca en estos términos. Pero no era necesario, ya que al defenderse ante sus jueces (en la *Apología* platónica) antepone Sócrates la cura del alma a toda consideración de riqueza o de poder, con todo lo cual el evangelio socrático desemboca directamente en el evangelio cristiano: "¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si con ello pierde su alma?" [15] Por esta coincidencia, en suma, ha podido llamar Jaeger a Sócrates la contrafigura occidental de Cristo, o en la variante de otros, el Cristo natural.

En una irradiación exegética del *Fürsorge für die Seele* amplía aún el filósofo suizo el núcleo del Sócrates histórico al decir lo siguiente:

"En la exhortación por el cuidado del alma, que implica al mismo tiempo la repulsa de la actividad política y de la polimatía cosmológica, podemos reconocer también la huella del Sócrates histórico." [16]

Esto último es extensivo a todos los socráticos, incluso a Platón, en cuanto que su actividad política fue nula en lo personal, bien que no haya dejado de ejercerla por interpósita persona, sobre todo por Dion de Siracusa.

Por lo que ve al rechazo de la polimatía (*Vielwisserei*) y particularmente de la conectada con la filosofía natural, hay que precisar que el Sócrates platónico, si bien adopta esta actitud como norma de su actividad magisterial, confinada a la ética, declara enérgicamente que tiene el mayor aprecio por aquellas especulaciones. "¡Que no vaya a acusarme Melito de lo contrario!" [17]

[14] O. Gigon, *op. cit.*, p. 38.
[15] *Mt.*, 16, 26: *Quid prodest homini, mundum si universum lucretur animae vero suae detrimentum patiatur?*
[16] O. Gigon, *op. cit.*, p. 39.
[17] *Apol.*, 19c.

Es, pues, una abstención *de facto* y no una condenación *de iure* lo que, hasta donde sabemos, tuvo a Sócrates alejado de los estudios de filosofía natural. A reserva de volver sobre esto después, para Sócrates, según lo entendemos, el mandamiento délfico le imponía exclusivamente la reforma moral, pero no ignoramos que la cuestión del valor de la ciencia fue una de las que suscitaron mayor animosidad en la controversia permanente entre Antístenes y Platón.

LA MISIÓN RELIGIOSA DE SÓCRATES

Otro punto en que, como es natural, se detiene largamente Olof Gigon, y del que con no menor longitud se trata en la *Apología* platónica, es el del magisterio socrático como cumplimiento de una misión divina. Los textos no pueden ser más explícitos, y nuestro autor hace constar, además, que de ningún otro filósofo sabemos que haya abrazado esta vocación por inmediato llamamiento divino.[18] La única cuestión, sin embargo, y hasta hoy irresoluta, es la de saber en qué acto consistió con toda precisión el mandato de lo alto, toda vez que Sócrates se refiere con estudiada vaguedad a "oráculos y sueños, así como cualquier otro medio por el cual un destino divino (θεῖα μοῖρα) ordena a un hombre hacer alguna cosa".[19]

Son tres medios de comunicación, de esto no hay la menor duda, pero ¿cuál podrá ser la interpretación correcta de cada uno de los tres?

Rompiendo el orden expositivo del texto para seguir el orden exegético, que procede, a lo que nos parece, de lo menos a lo más difícil (porque en el texto original no hay nada claro) tenemos, en primer lugar, que lo de los sueños sería lo de más fácil intelección, si es que hemos de entender del Sócrates histórico lo que su homónimo nos narra en el *Fedón* de cierto sueño que tuvo, y en que se le ordenaba dedicarse a la música, o sea al culto de las musas, lo cual entendió Sócrates en un principio como que debía darse a la filosofía, que para él era la música mayor (μεγίστη μουσική).

En lo de los oráculos se pregunta uno ante todo por la

[18] O. Gigon, *op. cit.*, p. 94.
[19] *Apol.*, 33c.

razón del plural, cuando en el discurso apologético no se habla sino de un solo oráculo *ut sic*, el dado a Querefón sobre la sabiduría de Sócrates, y que a decir verdad, no contiene ningún mandamiento enderezado a Sócrates ni a otro cualquiera. En esto último tiene toda la razón Olof Gigon [20] y le acompaña la crítica más reciente, en la cual se incribe Strycker en el *Festschrift* en homenaje a Mme Vögel.[21]

Si lo anterior está bien demostrado, o tiene por lo menos cierta justificación exegética, habrá que llegar a la conclusión de que por otro oráculo (no olvidemos que habla en plural) ha recibido Sócrates la misión de que se cree investido. Y antes de seguir adelante será bueno descartar desde luego la otra *theia moira* que podría ser su demonio familiar, ya que no una sino repetidas veces afirma Sócrates que nunca ha recibido de él ningún mandamiento positivo, sino que su función consiste únicamente en retraerle de una acción mala o inconveniente que de otro modo podría poner por obra.

¿Cuál podrá, pues, haber sido la voz divina que Sócrates creyó sentir y que determinó en él la vocación filosófica?

La respuesta creo que podemos encontrarla en un precioso fragmento de Aristóteles que perteneció al diálogo perdido περὶ φιλοσοφίας (fr. I. Walzer) y que dice así:

"De las inscripciones en Delfos túvose por la más divina el 'conócete a ti mismo', y fue el que determinó en Sócrates el principio de sus perplejidades e investigaciones."

He traducido *aporía* por perplejidad, pero podría haber dejado el término original que ha llegado a ser corriente en nuestro idioma, y que denota a maravilla la filosofía socrática, la que haya sido, pero en cualquier hipótesis aporética, adogmática e inquisitiva. Realmente es magistral la caracterización aristotélica.

En la presentación que hace del fragmento aristotélico, dice Olof Gigon [22] que, según Aristóteles, Sócrates habría ido alguna vez a Delfos y habría leído allí (*hat dort ge-*

20 O. Gigon, *op. cit.*, p. 95.

21 E. de Strycker, S. I., *The Oracle given to Chaerephon about Socrates*: "But the oracle contains absolutely no hint of a mission that it might have entrusted to Socrates... The oracle does not, historically speaking, constitute the origin of Socrates' specific philosophical activity."

22 O. Gigon, *op. cit.*, p. 101.

lesen) el γνῶθι σαυτόν inscrito en el templo de Apolo, cuando Aristóteles, en el susodicho fragmento, no habla de ningún viaje, sino que se limita a decir que la sentencia délfica determinó la vocación filosófica de Sócrates, lo cual es por completo distinto. A la lectura de Olof Gigon se opondría, además, el *Critón* platónico, según el cual Sócrates, con excepción de sus salidas al extranjero en servicio militar, no habría estado ausente de Atenas, de propia iniciativa, sino una sola vez,[23] para asistir a los juegos que tenían lugar en el istmo de Corinto.

Que Sócrates, en suma, haya estado o no presente en el santuario délfico, no tiene la menor importancia. Lo único importante es que leyó la sentencia, así no haya sido sino en su mente, con nuevos ojos, como han leído el evangelio los santos, al paso que para nosotros, la turba anónima, no pasa de ser una lectura de tantas, sin el menor impacto en nuestra vida miserable. Sócrates, en cambio, la leyó con la misma intensidad que Francisco de Asís el evangelio, con la mutación radical en la conducta de su vida, en uno como en el otro caso.

Desde la obra clásica de Heinrich Maier el testimonio socrático de Aristóteles está más o menos desacreditado, y por la sola razón, a lo que pienso, de la falta de conocimiento personal entre Sócrates y Aristóteles. Pero si éste fuera un canon de la ciencia histórica, tendríamos que en general no podríamos confiarnos sino a la historia escrita por los contemporáneos del personaje historiado y en contacto personal con él, con lo que, en el caso de los evangelios cristianos, caerían por tierra automáticamente los de Marcos y Lucas. En el caso de Aristóteles, para volver a él, debe bastarnos, para otorgarle completa credibilidad, la información de primera mano que por buen número de años, dieciocho en números redondos, desde su ingreso en la Academia platónica, recibió de los miembros más conspicuos del círculo íntimo socrático, entre ellos Antístenes y Platón, ambos atenienses.

Por último, y sea de lo anterior lo que fuere, sólo a la luz del texto aristotélico que estamos considerando puedo yo entender satisfactoriamente los pasajes de la *Apología* platónica que tienen que ver con la misión divina de Sócrates, y que constituyen el vértice de su defensa y el más

[23] *Critón,* 52b.

alto momento de su personalidad (28d-30c). Declarémoslo brevemente, hasta donde fuere posible, ya que los comentaristas, por lo que diré en seguida, no han dado, a lo que creo, con la recta interpretación.

En el pasaje, pues, que acabo de citar, declara Sócrates que así como no puede dejar el soldado el puesto que le ha sido asignado en el combate mientras no se lo ordene el general, como lo ha hecho él mismo, Sócrates, en las acciones militares de Potidea, Anfípolis y Delion, con mucho mayor razón deberá mantenerse firme en el puesto que le ha sido prescrito por Dios (ὁ Θεός) y que consiste, según agrega a continuación, en el continuo examen de sí mismo y de los otros. Por todo lo cual, y según termina diciendo, ha de perseverar en esta ciudad hasta el último día, con o sin la aprobación de sus jueces, porque "he de obedecer a Dios antes que a vosotros", lo cual es, al pie de la letra, lo que más tarde dirá San Pedro: *oboedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sabía perfectamente que se la jugaba, pero no retrocede un ápice en el cumplimiento de la que cree ser para él una misión divina.

Ahora bien, hay comentaristas que, con la idea obsesiva de que el único mandamiento divino para Sócrates es el oráculo de Querefón, no se explican por qué Sócrates apela al oráculo (*manteia*) cuando aquél no le ha dado ninguna orden y, por consiguiente, que debería haber demostrado ante sus jueces la existencia de un mandato semejante. En estos términos, para no ir más lejos, se lo reprocha a Sócrates (o a Platón) el gran helenista francés Maunoury, en su comentario de la *Apología* platónica. A lo que puede responderse que por deseable que hubiese sido para nosotros el que Sócrates-Platón hubiera especificado más concretamente la existencia de aquel oráculo, no hacía ninguna falta para sus auditores de aquel momento. No de otro modo, en efecto, que los cristianos saben el padrenuestro, todos los griegos conocían la inscripción délfica que se expresaba en las dos consabidas sentencias: "conócete a ti mismo", y "nada en demasía" (γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν). Entre las dos enunciaban la norma fundamental de que el hombre debe conocer su condición mortal, es decir su límite y sus límites, excediendo los cuáles cae en la demasía, en la desmesura, que es lo que quiere decir *hybris*, y sólo por derivación insolencia y orgullo, y que es, según

el testimonio concorde de los grandes trágicos griegos, el origen de todos los males.

Si con esta óptica, en suma, leemos el capítulo XVII de la *Apología*, prescindiendo de la obligada referencia al oráculo de Querefón, llegamos a la intelección (por lo menos yo no veo otro camino) de cómo puede Sócrates apelar a otro oráculo general, pero que él se apropia como particular, al igual que los santos el evangelio de Cristo. No hemos de creer, en efecto, que Sócrates haya sido tan romo de entendimiento como para ver un mandato inexorable en un oráculo que, como el de Querefón, no le impone ningún mandato.

De otro testimonio aristotélico sobre Sócrates, muy íntimo esta vez, como que concierne a su vida sentimental, conyugal o extraconyugal, nos da cuenta Olof Gigon. Trátase de un fragmento del diálogo aristotélico perdido *Sobre la nobleza*, y en él se consigna el doble matrimonio que habría tenido Sócrates, el primero con Xantipa y el segundo con Mirto, quien también le habría dado hijos. Dícese, además, que Sócrates habría vivido simultáneamente con ambas mujeres, pero que en aquel momento no era un delito la bigamia, por haberla autorizado un decreto de la asamblea popular ateniense, con el fin de reponer lo más pronto posible la población masculina que había sufrido grandes pérdidas en la guerra del Peloponeso. Piénsese de todo esto lo que se quiera, lo cierto es que estos datos contradicen aparentemente a lo que leemos en el *Fedón* platónico, donde únicamente Xantipa, con sus hijos, está presente en la muerte de Sócrates.

Como esto hay mucho más en la vida de Sócrates, como en la de cualquier otro hombre célebre y donde naturalmente es bien difícil discernir la historia de la leyenda, como es el caso, para no ir más lejos, de los proverbiales altercados entre Sócrates y Xantipa.

No por esto, sin embargo, han de colocarse estos cuentos en el mismo grado de credibilidad (o su contrario, por mejor decir) con lo que de Sócrates sabemos por la historia más verídica, comenzando por el documento cardinal de su proceso, el acta de acusación, que todavía en el siglo II de nuestra era se conservaba en los archivos oficiales de Atenas, según el testimonio de Diógenes Laercio. Y con el mismo patrón estimativo deben enjuiciarse ciertos datos muy personales de Sócrates que nos

ha comunicado Platón en su *Apología*, y que en aquel momento habrían podido impugnarse, si hubieran sido falsos, por innumerables personas. Entre estos datos están las campañas militares en que actuó Sócrates, así como su actitud en el caso de los generales de las Arginusas y en el de León de Salamina, y de todos ellos emerge la figura de un hombre integérrimo y de un gran ciudadano. Más aún, siguiendo simplemente el desarrollo del proceso, sin salir de las dos apologías, la platónica y la xenofontiana, lo vemos actuar, como si estuviera delante de nosotros, con gran viveza y desembarazo, con la altivez de lenguaje (μεγαληγορία) que destaca Xenofonte, y en la que, según añade él mismo, convienen todos los intérpretes de la defensa de Sócrates ante sus jueces, y que fue, en suma, la causa determinante de la sentencia capital. Basta, para hacerlo ver así, el recuento de los votos del jurado en las dos fases del juicio. En la primera, en el veredicto de culpabilidad en general, la mayoría decisoria es tan débil que, según lo dice el propio Sócrates, con treinta votos que se hubieran pasado al otro lado, o sea en su favor, el inculpado habría sido absuelto por empate en la votación. En la segunda sentencia en cambio, en la determinación de la pena, la condenación a muerte, la primera mayoría se acrece con ochenta votos. ¿Qué ha pasado en el intermedio? Pues sencillamente que Sócrates, presentándose por su apostolado moral como el mayor bienhechor de la ciudad (τὴν μεγίστην ἐνεργεσίαν) no cree que merezca pena alguna, ya no digamos la muerte, pero tampoco la prisión o el exilio, ni siquiera la multa, sino que la retribución condigna es la de darle hospedaje en el pritáneo, con los generales victoriosos y los vencedores en los juegos olímpicos.

La irritación que estas palabras produjeron decidió, no hay que darle más vueltas, de la sentencia capital. Y todavía hay autores que nos vienen con el cuento de que la apología socrática, en cualquiera de sus versiones, es en el fondo una mala pieza, toda vez que por la altivez de que está transida, condujo derechamente a la condenación del inculpado. Pero lo que estos críticos olvidan, o no lo han entendido nunca, es que Sócrates no pudo defenderse sino reafirmando su misión, sin poder renunciar jamás a ella, por sentirla como un mandato divino, o sea que no trataba de salvar su vida a toda costa y por todos los medios. Y lo

único en que tal vez debió Sócrates haber modificado su línea de conducta fue el énfasis que pone al comparar una y otra vez su actitud severa y digna con la comedia gemebunda de otros reos, los cuales buscan enternecer a los jueces y despertar su lástima por ellos mismos y por los suyos, su mujer y sus hijos, a quienes frecuentemente hacían subir a la sede del tribunal para asociarlos en la actitud suplicatoria. A Sócrates, en suma, debió haberle bastado observar la actitud que observó, y que por sí misma habría destacado el valor moral del inculpado a los ojos de sus jueces.

"Si en lugar de escarnecer, dice Maunoury, la conducta de los acusados que apelaban a las súplicas y a las lágrimas, se hubiera remitido simplemente Sócrates a la conciencia de sus jueces, su defensa hubiera sido tan digna como hábil."

La *Apología* platónica, en suma, y no hay por qué negarlo, tiene muchos defectos si atendemos a lo que una defensa propiamente dicha debe ser, es decir un discurso en que el acusado debe servirse de los recursos más hábiles y más persuasivos para impresionar a los jueces, sobre todo en un jurado popular, y obtener de este modo una sentencia absolutoria, o por lo menos más benigna que la pena capital. Ahora bien, y si la defensa platónica de Sócrates no fue por esta línea (y posiblemente también la xenofontiana, en la que sobresale la altivez, es porque verdaderamente Sócrates *quiso* morir (lo digo a la zaga de otros muchos), y por esto acumuló desaciertos en su defensa, el último de los cuales fue el proponer la multa de una mina, aunque luego elevada a treinta por presión de sus amigos, y que obviamente no correspondía a delitos tan enormes como los que se imputaban a Sócrates, la negación de los dioses de la ciudad y la corrupción de la juventud. Planteadas así las cosas, en un juicio de estimación y contraestimación, el jurado no tenía discreción, según el derecho ático, para pronunciarse por una pena intermedia, como el exilio, sino que debía elegir entre la pena propuesta por el acusador y la propuesta por el acusado. En el caso concreto, y forzado a elegir entre la multa y la pena capital, el jurado no podía sino pronunciarse por la muerte.

Sea de todo ello lo que fuere, lo que no puede ponerse en duda es la resonancia literaria (si no queremos decir histórica) de un acontecimiento en su momento tan cla-

moroso como el juicio y ejecución de Sócrates, el único caso en la historia de Atenas, notémoslo bien, en que el delito de *asebeia* hubo de sancionarse con la última pena, ya que los otros inculpados por semejante delito, como Anaxágoras y Protágoras, tuvieron buen cuidado de ponerse en cobro por el exilio voluntario. Sócrates el ateniense, por el contrario, no podía eludir el veredicto de su ciudad, y a él se atuvo. Sobre la resonancia extraordinaria, una vez más, que tuvieron aquellos sucesos en la literatura posterior, preferimos dejar la palabra a Livio Rossetti:

"Confrontamos una publicidad extraordinariamente martillante (*martellante*), obra de un grupo perfectamente identificado de hombres de cultura, todos ellos discípulos de Sócrates, los cuales, de uno u otro modo, apelan al maestro común, y manteniendo despierta su memoria, desarrollan sus ideas con las de ellos mismos en un clima de continuidad de intereses y prospectivas... Trátase, por tanto, de un acontecimiento de proporciones excepcionales... ¿En qué otro momento de nuestra tradición europea ha tenido lugar un fenómeno de proporciones semejantes? Bien difícil es encontrar términos de parangón adecuado, y bajo este aspecto habrá que disentir de Gigon cuando tiende a equiparar la literatura socrática con ciclos narrativos centrados en figuras como la de Timón de Atenas..."[24]

Es realmente ridículo, en efecto, el paralelo que hace Gigon entre la literatura socrática, tras de la cual se siente, con todas las estilizaciones que se quiera, la presencia viva del maestro que no podía morir —ni hasta hoy ha muerto— y la figura fantasmal de Timón, quien por parte alguna dejó discípulos, y que sólo pervive en la literatura, sobre todo en el drama de Shakespeare, como el tipo del misántropo, que desde la cueva a donde se ha retirado y rodeado de fieras, execra en increíbles improperios al género humano. ¿Cómo es posible establecer un parangón cualquiera entre uno y otro personaje y entre una y otra situación?

Para despedirnos de Gigon, nos permitimos remitir al lector a la autorizada crítica de Madame de Vogel,[25] en la que, para hacerle completa justicia al filólogo helvético, empieza por deslindar su posición de la asumida por Du-

[24] L. Rossetti, *Aspetti della letteratura socratica antica*, pp. 82-83.
[25] C. J. de Vogel, *Une nouvelle interpretation du problème socratique*, *Mnemosyme*, Leyden, 1951, pp. 30-39.

préel. Para este último, y según lo escribe él mismo, "la obra, la vida y la muerte de Sócrates son una ficción literaria". Para Gigon, por el contrario, la existencia de Sócrates no puede ponerse en duda, sólo que no podemos predicar de él nada en concreto. Vendría a ser (esto se me ocurre a mí) como la cosa en sí de Kant, de existencia segura pero indefinible, una equis eternamente indescifrable para el conocimiento. Para Dupréel, en suma, Sócrates es un *nemo*, para Gigon, en cambio, sólo un *ignotus*, pero el resultado viene a ser prácticamente uno y el mismo. En opinión del filólogo helvético, los *sokratikoí logoi* no dimanan, ni directa ni indirectamente, de una *Sokrateserlebnis.* De otra parte, sin embargo, el autor no puede menos de reconocer que la vivencia del maestro común desempeñó un papel importante, sólo que, añade, "no sabríamos decir cuál". A una patente contradicción del autor consigo mismo le sabe esto a Mme de Vogel.

Según lo insinuamos antes, y éste es el momento de afinarlo con toda precisión, ni siquiera en lo que tiene por indiscutiblemente auténtico, o sea el acto de acusación de Sócrates, escapa Gigon a su escepticismo, en razón de que, según dice, tanto Platón como Xenofonte entienden de manera muy diversa los dos capítulos de incriminación. En lo que toca al primero, la negación de los dioses de la ciudad, con la introducción de otras nuevas divinidades, Platón lo explica por el estudio de los *meteora,* tal y como está en las *Nubes*, mientras que Xenofonte lo reduce al *daimonion* socrático. Y en cuanto al segundo capítulo de acusación, el de corromper a la juventud, Platón parece reducirlo al primero, al ateísmo, que sería así la corrupción más profunda, aunque puramente intelectual, mientras que Xenofonte lo entiende como una corrupción moral que produciría una casta de egoístas, afeminados y libertinos. En definitiva, y según lo reitera Olof Gigon, Sócrates es por completo indeterminable.

Ahora bien, se pregunta Mme de Vogel, ¿ha hecho el filólogo suizo un esfuerzo serio por determinarlo? y responde ella misma: "A decir verdad, no, ya que de antemano ha renunciado a este esfuerzo." Con la especie de que toda la literatura socrática no es sino eso mismo, literatura o ficción, Gigon no se toma mayor trabajo por averiguar lo que bajo aquel magma pueda haber de verdad histórica, lo que, siempre a su juicio, le descarga del deber

de hacerse cargo de la actual literatura socrática. Actitud por completo injustificable, en opinión de Mme de Vogel, quien prosigue diciendo lo siguiente:

"Ignorar conscientemente los trabajos exegéticos de Joël, von Arnim, Gomperz, Diès, Maier, es, de parte de Olof Gigon, una actitud injusta y arrogante. Gigon no ha hecho en absoluto ninguna pesquisa histórica, sino que *a priori* ha renunciado a hacerla."[26] Por último, y no sin cierta sorna, Mme de Vogel concluye en los siguientes términos:

"Que el profesor Gigon, que sabe tanto de otros filósofos, nos permita saber por cuenta nuestra ciertas cosas sobre Sócrates, unas con certeza y otras de manera más discreta."

Desacreditado por completo, o poco menos, el libro de Olof Gigon, por algo no traducido hasta hoy, hasta donde sabemos, a ninguna otra lengua, hemos debido, sin embargo, ocuparnos de él con cierta amplitud, ya que ha encontrado cierto eco, al parecer, en la obra de un escritor italiano, Mario Montuori, de cuyas indagaciones socráticas pasamos en seguida a ocuparnos.

El Sócrates de Montuori

Sin que nos haya sido posible conocerla en su integridad, por ser muy numerosa, la obra de Montuori sobre Sócrates parece gravitar de preferencia sobre el proceso judicial del maestro, lo cual, dicho sea de paso, no es poco mérito del autor, que acota así su campo, en lugar de perderse en la pelágica problemática socrática. Más en concreto aún, la originalidad del profesor italiano radica sobre todo en la justificación de la sentencia condenatoria de Sócrates, con base, por supuesto, en el derecho positivo de la época.

Mario Montuori reconoce honradamente no ser él mismo el primero en adoptar semejante posición, la cual tenía ya curso en el siglo XVIII desde que vio la luz un trabajo de Fréret, intitulado *De la condamnation de Socrate*, en el cual encontramos, entre otros, los siguientes párrafos:

"Lo que pasó con Sócrates es que fue víctima de sus burlas contra la forma de gobierno en aquel momento, o sea su repudio de la democracia ateniense, como lo hicieron sus discípulos Critias, Alcibíades, Cármides y Xenofonte...

[26] *Art. cit.*, p. 37.

De otro lado, además, había la circunstancia de que Sócrates atribuía a sus inspiraciones particulares la misma certeza por lo menos que la de los oráculos más respetados."

Al trabajo de Fréret sigue poco después el de Federico Segismundo Dresig, Leipzig, 1738, cuya tesis, con arreglo a su título (*De Socrate iuste damnato*) es la de que en la acusación a Sócrates habría un vínculo sutil entre la impiedad y el odio a la democracia, en cuanto que Sócrates, al negar los antiguos dioses, los venerados del pueblo, está de hecho rechazando la democracia y favoreciendo la oligarquía:

"Itaque, ubi Socrates veteros deos negasse et novos introduxisse, nihil aliud ipsi accusatione crimini datum suspicior, nisi enim populorum imperium reiecisse, et novum, hoc est, paucorum imperium commendasse." Sócrates, en otras palabras, no fue nunca partidario de la elección de las magistraturas por sorteo, sino que en su mente estaba la creación de una aristocracia política de la inteligencia y la competencia: "ex mente Socratis regere rempublicam posse neminem nisi sapientem". Por todo ello Sócrates incurrió, como si dijéramos, en un crimen de lesa majestad y fue al fin condenado a la pena capital:

"Hoc ipso maiestatis crimine se (Socratem) obstrinxisse et iuste tandem capitis damnatum esse."

En su obra mayor de las publicadas hasta ahora sobre el asunto,[27] Mario Montuori ha tratado de mostrar cómo el mito de Sócrates nace del oráculo délfico dado a Querefón, y que en él descansa fundamentalmente la Apología platónica. El oráculo, en efecto, al proclamar abiertamente que Sócrates es el más sabio de los hombres (πάντων ἀνδρῶν σοφώτατος) hace aparecer al filósofo como un devoto y favorito de Apolo, investido de una misión religiosa, por lo que no tiene sentido incriminarlo de *asebeia*.

Con estas premisas, toda la estrategia de Mario Montuori, uno de los negadores *prácticos* de Sócrates, como diría Mme de Vogel, tiene que estar naturalmente enderezada a negar la realidad histórica del oráculo. En opinión de nuestro autor, trátase por entero de una pura invención platónica, urdida con el objeto de imprimir en Sócrates el sello de la sabiduría, y por si esto fuera poco, bajo el patrocinio de Apolo. Ahora bien, y es éste el nervio de la

[27] *Socrate, fisiologia di un mito,* Firenze, 1974.

argumentación de Montuori, en toda la copiosa literatura oracular délfica, no podrá encontrarse un oráculo semejante al que abona la suma sapiencia de Sócrates. Escuchemos a Montuori:

"El oráculo dado a Querefón, con el reconocimiento de que no había nadie más sabio que Sócrates, venía a encontrarse en flagrante contradicción con la moral délfica que desanimaba con saludables ejemplos de modestia todo intento de ultrapasar los límites humanos." [28]

Con arreglo al minucioso recuento que hace nuestro autor de las sentencias délficas, el único caso que podría parangonarse con el oráculo querofontiano habría sido el que en cierto tiempo se creyó que se había dado a Licurgo, cuando la Pitia le dio, al parecer, el título de dios, pero, según se demostró después, todo había sido pura literatura. ¿Cómo creer entonces que la sacerdotisa de Apolo pudo haber declarado como el más sabio de los hombres a quien no había descollado en su ciudad ni como estratego, ni como político, ni tampoco como filósofo?

A lo anterior podemos contestar, en consonancia con lo que hasta aquí hemos dicho y las últimas investigaciones sobre estos puntos, que con la superchería del oráculo, suponiendo que estuviera demostrada, no cae en modo alguno la defensa de Sócrates, ya que su vocación filosófica no provino —o por lo menos no únicamente— del oráculo, sino de la sentencia délfica esculpida en el templo de Apolo, el *nosce te ipsum*, con cuya resonancia en el alma de Sócrates nace la filosofía occidental que tiene su centro de gravedad en la conciencia humana.

En lo que, por el contrario, no dejan de hacernos fuerte mella los razonamientos de Mario Montuori, al punto de haber quebrantado nuestra convicción en este particular, es en lo relativo a la historicidad del oráculo querofontiano. Realmente es inexplicable cómo la Pitia rompe de repente una tradición secular de ambigüedad y misterio en sus oráculos, para declarar de pronto y a la faz del mundo, que un simple ciudadano ateniense, sin otro toque de nobleza originaria o adventicia, es el más sabio de los hombres. Este escepticismo del escritor italiano es sin duda su mayor aportación al problema del Sócrates histórico.

Mario Montuori, por lo demás, no muestra tener mayor

[28] Montuori, *op. cit.*, p. 209.

simpatía por Sócrates, como puede verse por lo que ha escrito al final de su estudio:

"Sócrates *quiso* morir para cubrir de oprobio a sus jueces, y veinticinco siglos de historia le han dado la razón. Si hubiera muerto en su lecho, o bien en exilio, ignoraríamos hoy hasta su nombre, lo único cierto que de él nos ha quedado." [29]

Un gran desprecio del gran ateniense es lo que en el fondo está en las diatribas de Dupréel, Gigon y Montuori. Cómo o por qué no toca a mí decirlo, sino a otra ciencia a la que soy ajeno por completo, la del psicoanálisis.

Terminaré fijando mi posición actual en el problema socrático.

Mis retractaciones socráticas

De suyo y en su sentido prístino, retractación (*retractatio*) no quiere decir sino el nuevo tratamiento de algo tratado con antelación; pero como casi siempre interviene alguna rectificación de lo dicho antes, ya que el tiempo lo muda todo, y nuestra visión también, por consiguiente, retractación ha acabado por usurpar, en nuestra lengua por lo menos, el segundo sentido, dejando el primero apenas para el lenguaje erudito. La ambivalencia significativa, por lo demás es bien antigua, desde las *Retractationes* de San Agustín por lo menos, retratamiento con rectificaciones más o menos frecuentes, como es patente a los ojos del discreto lector. Y si el genio de Aurelio Agustín no fue inmune a este revisionismo, con todo lo que de suyo comporta, nada tendrá de extraño que por él haya tenido que pasar el juglar filosófico autor de estas páginas. En ellas, en efecto, hay tanto de ratificación, con mayor hondura, de la posición primitiva, como de rectificación en tal o cual punto, de todo lo cual cumple aquí hacer el debido deslinde.

En lo que concierne a lo primero, paréceme que ha quedado ratificada mi posición fundamental, tal y como queda delineada en el cuerpo del libro. Para nuestra información sobre Sócrates, con la certeza o verosimilitud humanamente asequibles, nos es indispensable, pero también suficiente, el dejarnos llevar por la que desde Auguste Diès viene llamándose la cuadriga: Aristófanes, Xenofonte, Pla-

[29] Montuori, *op. cit.*, p. 317.

tón y Aristóteles. Otros socráticos, como Antístenes sobre todo, podrán haber encarnado mejor en su vida la imagen del maestro, pero los escasos fragmentos que de ellos nos quedan no son suficientes a darnos una tan completa información como hubiera sido deseable. De la obra de Antístenes, según Rodier, no conocemos sino el título de los cuatro libros que habría escrito sobre la ciencia y la opinión (περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης) y lo que por otros testimonios sabemos de su doctrina es que proscribía por igual la física, la gramática, la música, la retórica, la astronomía, las matemáticas, y en general todas las ciencias que se estudiaban en aquel tiempo.[30] Ahora bien, y por más que no profesara didascálicamente ninguna de estas ciencias, Sócrates tenía por todas el mayor respeto, como se ve en el diálogo que mantiene con Melito en la Apología platónica. Por último, y siempre según Rodier, habría entre Antístenes y Sócrates las siguientes insalvables diferencias:

"Al poner en primer lugar la recta voluntad, la fuerza, la energía y el señorío sobre sí mismo, la moral de Antístenes se oponía directamente a todo lo que, en la doctrina de Sócrates, tendía a subordinar la voluntad a la inteligencia. Si Antístenes hubiera sido puesto en la alternativa de optar entre el voluntarismo y el intelectualismo, no habría vacilado ni por un solo instante. La virtud, habría dicho, no puede consistir sino en el esfuerzo, la fuerza del querer y el señorío sobre sí mismo. La independencia de una voluntad cuya irresistible energía supera todas las resistencias, tal es el ideal de los cínicos. Hércules, para ellos, es el tipo perfecto."[31]

Queda, pues, la cuadriga que ha de guiar o jinetear el auriga que quiera introducirnos hasta donde sea posible en el conocimiento de Sócrates. En rigor no haría falta decirlo, por haber sido éste el tratamiento perspectivístico del libro, pero sí quisiera añadir ahora las siguientes consideraciones.

Parece, en primer lugar, que queda firme el tetrágono, pero que entre los cuatro, en su recurrente preferencia o desestima de cada uno, habrá siempre un movimiento de flujo y reflujo, como en la pleamar o bajamar de la marea. Por el momento, sin embargo, tengo la impresión de que

[30] G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, París, 1926, p. 24.
[31] *Ibid.*, pp. 27-28.

hay cierto equilibrio entre los cuatro, en cuanto a su aportación, siempre importante aunque no igualmente importante, al conocimiento de Sócrates en cuanto tal, y no sólo como *dramatis persona* de los discursos socráticos. Veámoslo por última vez con la mayor brevedad posible, ya que en lo fundamental está bien declarado en el libro.

Del Sócrates aristofánico no hay mucho más que decir, aparte de lo que quedó consignado en el libro. Habría que agregar quizá que por ciertos rasgos positivos y en nada caricaturescos, como su ascetismo, el Sócrates de las *Nubes* es fiel retrato del Sócrates histórico. En fin, y como quiera que sea, todos los críticos, con la sola excepción de Dupréel, convienen, dice Kenneth Richmond, en que los tres retratos de Aristófanes, Xenofonte y Platón, tienen por correlato objetivo a una y la misma persona, viviente y concreta.[32]

Después de lo cual, y siguiendo el hilo de su discurso, se pregunta el profesor británico cómo es que Dupréel no se ha tomado nunca el trabajo de explicar por qué razón aquellos grupos a menudo hostiles entre sí, eligieron todos a Sócrates, y no a cualquier otro personaje más o menos real como Timón de Atenas, en portaestandarte y estrella polar de su ideario, *figurehead and cynosure of their thought*.[33] A todo lo cual podríamos agregar que igualmente y con la misma fuerza contribuyen a abonar la historicidad de Sócrates, y tanto como sus amigos, también sus enemigos, entre los cuales sobresale Polícrates con su *Acusación de Sócrates*. Toda esta literatura, una vez más, se mueve en torno de un personaje que todos sienten apasionadamente como signo de contradicción, y no sólo entonces, sino hasta ahora. Al descender, en efecto, el río de la historia, lo hace Sócrates entre remolinos de apologistas y remolinos de detractores, hasta Nietzsche y Dupréel.

Pasando al segundo corcel de la cuadriga, a Xenofonte, creo que en la actualidad, y después de tanto vituperio como sobre él ha llovido, ha acabado por reconocerse que, a fuer de caballero y soldado, percibió bien de Sócrates lo que en tal condición era capaz de percibir, no tal vez las virtudes de la inteligencia, pero sí las virtudes del ca-

[32] K. Richmond, *Socrates and the Western world*, p. 75.

[33] Richmond, *op. cit.*, p. 76: "If the man was such a nonentity, why was he so notorious, and his influence so powerful and pervasive?"

rácter. *Enkratia* y *kartería* capitalmente, o sea el señorío de sí mismo, el perfecto dominio de sus pasiones, y el endurecimiento (la *duritia* de los latinos) que le permitía caminar descalzo por el hielo al soldado de Potidea, debió hacer fuerte impresión en el soldado de la retirada de los diez mil. No sería todo Sócrates, por supuesto, el Sócrates que subyugaba a sus discípulos como Jesús a sus apóstoles, pero sí ciertos rasgos, firmes y absolutos, de la personalidad socrática.

De gran trascendencia es, además, la *enkratia* en la vida moral del hombre, como lo declara Jaeger en el siguiente pasaje:

"La *enkratia* no constituye una virtud especial, sino, como dice acertadamente Xenofonte, la base de todas las virtudes, pues equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos." [34]

La *duritia* de Sócrates, en suma, viene a ser una ilustración concreta de la célebre sentencia que Tucídides pone en labios de Pericles: "Amamos el saber sin molicie."

Problemas de deslinde entre Sócrates y Platón

Con Platón, va de suyo, es con quien debo guardar mayor miramiento en mis retractaciones socráticas, afinando o enmendando, si fuere necesario, ciertas apreciaciones consignadas en el libro.

En primer lugar, y con respecto a la historicidad de Sócrates en los llamados diálogos socráticos, paréceme haber exagerado en ocasiones dicha historicidad hasta en las palabras mismas del diálogo, *ad pedem litterae*, por lo que debo expresar, al final de esta obra, el criterio a que he llegado no sólo sobre los diálogos socráticos en Platón, sino en general en la literatura socrática.

Para mí, y después de darle muchas vueltas, los discursos socráticos (*sokratikoí lógoi*) no son, en modo alguno, reproducciones textuales de las palabras del personaje, pero sí reproducción fiel de su personalidad y su carácter y a fuer de tal, eco fidedigno del Sócrates histórico. Me explicaré.

[34] Jaeger, *Paideia*, 1957, p. 432.

Por todo lo que sabemos de él, y tanto por sus apologistas como por sus detractores, así como por lo que él mismo dejó dicho en su defensa, Sócrates andaba día con día por el ágora, haciendo presa del primero que encontraba para someterlo a un interrogatorio exhaustivo, aunque siempre sobre temas de filosofía moral, y llevando la conversación con los argumentos en apariencia más pedestres, pero enderezados a mostrar la esencia de cada virtud en particular. Ahora bien, cuando Platón escribe, entre sus primeros diálogos, todos o casi todos sobre las virtudes morales, uno sobre la valentía y otro sobre la temperancia, por ejemplo, es bien claro que todo el arreglo escénico, así como las palabras que libremente pone en labios de los interlocutores, son de él mismo, del autor del diálogo, pero no es menos claro que Sócrates, el Sócrates histórico, se condujo en su vida real de modo semejante.[35]

En el estado actual de las investigaciones socráticas no creemos que sea posible ir más allá. No le pidamos a la historiografía antigua lo que no puede dar, entre otras cosas, y es la razón principal, porque jamás se fijó por cometido el recuento literal de los dichos y hechos del personaje, de los mayores incluso, sino su personalidad y su carácter, en lo cual consistía, para aquella mentalidad, su función paradigmática. Traslademoslo a nosotros, hasta donde podamos, y atengámonos a Sócrates, a su avasalladora personalidad, como guía de nuestra vida, y particularmente para quienes somos filósofos. Sócrates, en efecto, es el filósofo en acto puro, si podemos decirlo así y en consonancia con su total agrafismo; la filosofía como forma de vida y nada más, y es lo único que da sentido a la categórica declaración de Sócrates ante sus jueces, de que aceptará cualquier pena que ellos le impusieren, la muerte inclusive, menos el dejar de filosofar (οὐ παύσομαι φιλοσοφεῖν).

Declarada en estos términos nuestra exegética de los discursos socráticos en general, queda todavía como caso muy singular y muy concreto, el de la aplicación que estos cánones puedan tener en la consideración de la *Apología* platónica, la cual, en la opinión común de la crítica, es

[35] C. J. de Vögel, *Was Socrates a rationalist?*: "What is true is evidently that *similar talks* were frequently hold by Socrates, that such were the kind of subjects he used to deal with, and such the kinds of arguments brought forward by him."

hasta hoy el documento capital, entre los que poseemos, para la reconstrucción del Sócrates histórico. ¿Qué podremos saber de él, si ella cae también, al golpe de la hipercrítica, como pura creación platónica?

Ahora bien, y si hubiéramos de entrar en toda la disectomía del célebre documento para quedarnos con esto y rechazar aquello según unos, o a la inversa según otros, sería cosa de nunca acabar. Lo único cierto hasta este momento y en lo que me parece que convienen todos los críticos, es en la inautenticidad del tercer discurso atribuido a Sócrates por Platón, el de la despedida final del condenado a muerte. Ni en el derecho procesal antiguo, como tampoco en el moderno, puede concebirse que hable el reo cuando ya no le es posible hacerlo en su propia defensa. ¿A santo de qué iban a quedarse allí los heliastas, después de pronunciado el veredicto, para escuchar las especulaciones del condenado sobre el mundo de ultratumba, que es más o menos por donde va la trama del tercer discurso socrático? Lo más que cabría admitir, y por aquí podría cobrar cierta historicidad, sería el que Sócrates se hubiera quedado unos momentos conversando con los jueces que lo habían absuelto, o con sus amigos que lo habían acompañado en el juicio, y que Platón haya dado después a esta conversación la forma del tercer discurso.

Otra cosa que, según lo declarado con antelación, eliminaría yo en esta "segunda navegación", sería el oráculo délfico supuestamente dado a Querefón. Después de mucho revolverlo en mi mente, paréceme a primera vista imposible que la Pitia, tan mesurada siempre y tan ambigua, haya podido discernir el dictado del más sabio entre los hombres (σοφώτατος ἀνήρ) a un simple ciudadano ateniense.

El último intento de deslinde, hasta donde yo sé, entre lo socrático y lo platónico en la apología homónima, es el que acaba de ensayar Jacques Mazel, griego de nación,[36] al reafirmar ante todo la historicidad de los hechos concretos de la vida de Sócrates de que ahí se da cuenta: Arginusas, León de Salamina y acciones militares. En seguida, y con igual carácter privativamente socrático, estaría su desprecio de la muerte, con su resolución de no renunciar jamás a la filosofía, porque sería tanto como ser infiel a una misión divina que le asigna aquel puesto. Por último, es rigurosamente histórico el cómputo de la vota-

[36] J. Mazel, *Socrate*, París, 1987, p. 405.

ción de los jurados y, consecuentemente, la propuesta de ser alimentado Sócrates en el pritáneo, ya que esta propuesta es la que determina el incremento considerable de votos adversos que decide la sentencia capital.

No es mucho, se dirá, pero con esto bastaría para tener ante nosotros el Sócrates de talla directa que nos abrió, como diría Jaeger, el continente del alma en la exploración del *nosce te ipsum*, según el fragmento aristotélico. Como habrá visto el lector, en esto sobre todo ha ahondado la *retractatio* que, en su ambigüedad semántica, he ofrecido en este último capítulo.

Sea cual fuere la actitud que adoptemos en el problema socrático, nadie podrá negar que el precepto délfico, enarbolado por un real o supuesto Sócrates, ha fecundado hasta hoy la filosofía occidental, y solamente en la explicitación del principio de Sócrates a San Bernardo pudo escribir Pierre Courcelle tres gruesos volúmenes.[37]

Así es, con todo rigor, de la patrística y a todo lo largo de la Edad Media, desde que San Agustín, como dice Gilson, asume el socrático *nosce te ipsum*, y lo trasmite hasta el *Discurso del Método*, donde la filosofía emerge directamente de la conciencia humana. Y más adelante aún y siempre por el mismo sendero de la introspección, aunque pasando del plano fenoménico al plano trascendental, está Kant, el cual, al trazar límites infranqueables al conocimiento humano, fue el último celador de la *hybris* y ejecutor del doble mandamiento délfico: *nosce te ipsum, ne quid nimis*. Fueron ambos preceptos religiosos, porque del dios de Delfos no podían emanar apotegmas de otra índole. Y de ellos ha procedido la filosofía occidental en su estrato más permanente y más profundo, y la suma infinita de bienes que, en un pasaje de las *Memorables* (IV, 2) encarecía Sócrates, sacerdote de Apolo. Y por no poder decir más, aquí me toca enmudecer, como Hamlet moribundo: *The rest is silence.*

[37] P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, París, 1974, 3 vols.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de marzo de 1994 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

La edición estuvo al cuidado de
Antonio Gómez Robledo.

